

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JULIO DE MESQUITA FILHO” – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DE MARÍLIA

MARCELO ELIAS BERNARDES

**CATOLICISMO POPULAR E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS: IMAGINÁRIO,
COTIDIANO E MEMÓRIA EM CALDAS, MINAS GERAIS.**

MARÍLIA

2023

MARCELO ELIAS BERNARDES

**CATOLICISMO POPULAR E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS: IMAGINÁRIO,
COTIDIANO E MEMÓRIA EM CALDAS, MINAS GERAIS.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

Área de concentração: Ciências Sociais

Linha de pesquisa: Cultura, identidade e memória

Orientador: Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira

MARÍLIA

2023

B522c Bernardes, Marcelo Elias
Catolicismo popular e vivências religiosas : imaginário, cotidiano e
memória em Caldas, Minas Gerais / Marcelo Elias Bernardes. --
Marília, 2023
373 p. : fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Paulo Eduardo Teixeira

1. Oralidade. 2. Visões de mundo. 3. Práticas mágicas. 4.
Religiosidade. 5. Cultura. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MARCELO ELIAS BERNARDES

CATOLICISMO POPULAR E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS: IMAGINÁRIO, COTIDIANO
E MEMÓRIA EM CALDAS, MINAS GERAIS.

Tese para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e
Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília.

Área de concentração: Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Eduardo Teixeira – UNESP/Marília – Orientador.

Prof. Dr. Antônio Mendes da Costa Braga – UNESP/Marília.

Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker – UNESP/Marília.

Prof.^a Dr.^a Liliana de Mendonça Porto – UFPR.

Prof.^a Dr.^a Geovanna de Lourdes Alves Ramos – UFU.

Marília, 31/03/2023

Agradecimentos

Esta tese é fruto de um longo processo de trabalho e de vivências, iniciado há dez anos e que se construiu em lugares diferentes. Na mesma proporção, várias pessoas estiveram presentes em temporalidades distintas e contribuíram, dentro de suas possibilidades ou atribuições, para a sua confecção. Outras colaboraram a partir da convivência e da amizade, e, por isso, merecem, do mesmo modo, meus agradecimentos.

Aos meus pais e meus irmãos, por todo o apoio incondicional e por contribuir, cada um ao seu modo, na tecitura deste trabalho.

Ao professor Paulo, por confiar neste processo de longo prazo, pela amizade e pelos ensinamentos que extrapolaram o universo acadêmico.

Ao corpo docente das ciências sociais e de funcionários da Unesp que contribuíram para a minha formação.

À Bianca, por todo amor, companheirismo e paciência.

Aos meus amigos de Caldas e aqueles espalhados pelo Estado de São Paulo com quem, por anos, convivi na república em Marília.

À população de Caldas para a qual este trabalho é direcionado e, em especial, aos narradores cujas vivências foram de grande valia para a confecção deste trabalho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Aos meus pais.

“É por isso que o tema abordado por mim não é a verdade do ser, mas o ser social da verdade; não é verificar se os fatos são reais, mas em que consiste a política de sua interpretação e representação.”

Michel Taussig, *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, 1993, p. 15.

RESUMO

Este trabalho se debruça sobre as visões de mundo e religiosidades vivenciadas pela população católica do município mineiro Caldas. Estas são alicerçadas sobre uma oralidade e foram tecidas em face das peculiaridades históricas que extrapolaram os limites da doutrina oficial católica. Desta maneira, observei-as como aspectos integrantes de um catolicismo popular que é marcado profundamente por diversas formas de manifestação do outro mundo nas cotidianidades das pessoas, como as aparições das assombrações, a benção dos lares contra mau olhados, as práticas de cura e de adivinhação dos benzedores ou, ainda, a atuação dos feiticeiros no adoecimento dos corpos. Estas variadas práticas e imaginários se interseccionam, portanto, considero este catolicismo popular como um sistema simbólico dinâmico, atravessado por um hibridismo cultural e que fornece referenciais para as pessoas interpretarem o mundo que as rodeia. Uma vez que este sistema simbólico é balizado pela memória coletiva, pela oralidade e pelas vivências individuais, a metodologia adotada foi a Observação Participante com o intuito de conviver com a população e coletar dados etnográficos em convergência com a História Oral para registrar as narrativas por meio da gravação de entrevistas.

Palavras-chave: Oralidade; Visões de Mundo; Práticas mágicas; Ruralidade.

ABSTRACT

This work focuses on the imaginaries and religiosities experienced by the Catholic population of the municipality of Caldas, Minas Gerais. These are based on an orality and were woven in the face of historical peculiarities that extrapolated the limits of official Catholic doctrine. In this particular world view, various practices of healing and divination by the healers, the blessing of homes or the apparition of hauntings, in addition to close relationships with saints and fear of spells, appear. However, based on field research and analysis of anthropological data, I realized that these aspects that are part of everyday life had convergences and intersections. They were based on the presence of the other world and were conceived through a Catholic language. In this way, I observed such aspects as part of a popular Catholicism and I took it as a symbolic system characterized by cultural hybridity, by the work of lay people, by improvisations to experience religion and, above all, by providing categories that allow the interpretation of reality. Since this symbolic system is guided by collective memory, orality and individual experiences, the methodologies adopted were Participant Observation in order to live with the population and collect data that evidence religious experiences and Oral History to record these narratives. by recording interviews.

Keywords: Orality; World Views; Magical Practices; Rurality.

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	8
INTRODUÇÃO	10
O PASSADO E O PRESENTE EM CONVERGÊNCIA: ASPECTOS CULTURAIS E SOCIAIS DE CALDAS	25
2.1 UMA BREVE HISTÓRIA DE CALDAS: UMA VISÃO SOBRE O SÉCULO XIX	26
2.1.1 O processo de colonização do Sertão do Rio Verde (Sul de Minas Gerais)	29
2.1.2 Locus ubi mors gaudevit soccurrere vitam	31
2.1.3 A capela curada e a elevação à freguesia	33
2.1.4 A Villa de Caldas	38
2.1.5 A segunda metade do século XIX: algumas questões.....	43
2.1.6 A crise econômica na ótica do catolicismo popular local	47
2.2 O SÉCULO XX	50
2.2.1 Das roças aos bairros rurais: formação e tecitura das identidades coletivas.....	50
2.2.2 A urbanização e a formação dos bairros urbanos	55
2.3 COTIDIANIDADES CONTEMPORÂNEAS: CULTURAS E VIVÊNCIAS NO MUNICÍPIO	68
2.3.1 Apresentando o campo: aspectos populacionais contemporâneos	69
2.3.2 Aspectos da vida cotidiana nas áreas rurais.....	73
2.3.3 Truco, futebol e pinga	78
2.3.4 Cotidiano e cotidianidades na parte urbana	83
2.3.5 Estigmas e processos de marginalização social.....	87
2.3.6 O rural e a cultura caipira.....	91
CO-INCIDÊNCIAS NO CATOLICISMO: O OFICIAL E O POPULAR NO COTIDIANO DA POPULAÇÃO CALDENSE.....	106
3.1 O PODER INSTITUCIONAL	107
3.1.1 Os usos do espaço público: festas e celebrações religiosas	111
3.2 O CATOLICISMO NO COTIDIANO E NAS COTIDIANIDADES.....	117
3.3 IDENTIDADE, DIFERENÇA E CAMPO RELIGIOSO	126
3.4 CATOLICIDADES EM CONVERGÊNCIA: O POPULAR E O OFICIAL	136
3.5 UM OLHAR SOBRE A LITERATURA ANTROPOLÓGICA BRASILEIRA ACERCA DO CATOLICISMO POPULAR.....	143
3.6 O CATOLICISMO POPULAR CALDENSE	160
NO LIMIAR DA CURA E DA DOENÇA: O PODER MÁGICO DE BENZEDORAS E DE BENZEDORES	188
4.1 NARRATIVAS HISTÓRICAS E AS PERMANÊNCIAS DAS PRÁTICAS DE BENZER.....	190
4.2 ENTRE CURAS E REZAS.....	204
4.3 OS BENZEDORES E AS PRÁTICAS DE FEITIÇO	212
4.4 PARENTESCO, REVELAÇÃO E APRENDIZAGEM NO DOM DA CURA.....	228
4.5 AS DOENÇAS E AS CURAS	238
4.6 (COM)VIVÊNCIAS COM A OFICIALIDADE.....	250
4.7 ADIVINHAÇÕES E OUTROS EPISÓDIOS	258
ENTRE DEUS, O DIABO E O MISTÉRIO: APARIÇÕES, CAUSOS E MEMÓRIAS DAS ASSOMBRAÇÕES	265
5.1 AS ASSOMBRAÇÕES DA PARTE DE DEUS: PECADOS, CASTIGOS E MENSAGENS	279

5.2 AS ASSOMBRAÇÕES DA PARTE DO DIABO: PERSONIFICAÇÃO, APARIÇÕES, BICHOS	306
5.3 AS ASSOMBRAÇÕES COMO MISTÉRIO	318
5.4 O SOFRIMENTO DAS ALMAS, OS DEBOCHES, OS DESAFIOS E OUTRAS CIRCUNSTÂNCIAS..	330
APONTAMENTOS FINAIS.....	344
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	351
ANEXOS.....	364

INTRODUÇÃO

Caldas é um município no sul de Minas, localizado, em específico, na serra da Mantiqueira e próximo à fronteira com o Estado de São Paulo, conforme mostra o mapa a seguir. Sua área territorial é equivalente a 711,414 km², uma das maiores desta região da federação e possui uma população de 14.600 pessoas. Ainda, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a densidade demográfica local gravita em torno de 19,16 habitantes por quilômetro quadrado¹, sendo que a população está distribuída entre a área rural e a área urbana. Quanto a primeira, existem dezenas de bairros rurais e centenas de moradias - próximas a estes bairros ou relativamente isoladas. Ambos são categorizados como roças segundo a população local. Neste quadro, é importante relativizar, de forma ilustrativa, este dado demográfico, uma vez que a cidade e os distritos² são locais de maior concentração de pessoas ao passo que os bairros possuem uma maior dispersão no território. De um ponto de vista da história demográfica, a grande maioria das pessoas habitava o campo até a segunda metade do século passado quando, acompanhando o processo nacional da urbanização, a situação se inverteu e, hoje, uma maior porcentagem está na cidade.

Neste contexto, é importante frisar que, ao se referir à vida na roça, a distância entre as propriedades vizinhas era grande e as sociabilidades cotidianas se situavam no contexto familiar de modo que as relações que ultrapassavam estes limites tinham, em grande medida, um vínculo com a religiosidade a partir das missas mensais, das festas dos santos ou dos terços coletivos – rezados de forma autônoma pela população dos bairros. Sem dúvida, que a popularização de alguns elementos no campo, como a televisão e os automóveis, à medida em que sanou algumas dificuldades, no mesmo passo, modificou as vivências no campo da religiosidade a partir da possibilidade de assistir missas em casa ou se locomover até o local mais próximo de sua celebração. De todo modo, abordar a questão religiosa implica em afirmar que o catolicismo é a religião predominante de uma perspectiva da história local, sendo parte integrante da colonização da região. Segundo o censo de 2010, o número da população católica gravitava em torno de 85% em relação ao todo, mas cabe informar que este número decresceu durante a segunda década do século XXI em virtude do estabelecimento de igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e outras de menor expressão, o que gerou um fluxo de

¹Informações referentes ao ano de 2021. Segue o site para consulta: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/caldas.html>

² Caldas possui quatro distritos - Laranjeiras de Caldas, São Pedro de Caldas, Santana de Caldas e Pocinhos do Rio Verde - e todos pertencentes ao espaço rural.

católicos para estas recentes religiões na cidade. Em virtude desta crescente, é importante informar que o recorte de minha pesquisa se debruçou sobre a população católica, mesmo que alguns dados etnológicos da população evangélica e de outras religiões apareçam em determinados momentos do texto.

Mapa 1: Localização de Caldas.



Fonte: Wikipedia.

A economia local também está vinculada aos aspectos rurais. A agricultura é um elemento importante por abastecer os mercados da cidade, ainda que uma parte seja comercializada em outros municípios, inclusive, fora de Minas, principalmente nos Estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. Aqui, é relevante mencionar a histórica produção de uvas – desde o século XIX – por ocasião de um clima mais ameno devido a altitude da região – em torno de mil e duzentos metros acima do nível do mar - além do café e da batata inglesa. A pecuária ocupa um lugar de destaque, sendo uma permanência do período colonial e em uma temporalidade na qual Caldas era freguesia. Vale destacar que a criação de gado é mais voltada para a produção de leite do que para o abate dos animais. Neste ponto, reside uma ligação com

as indústrias locais, uma vez que a maioria produz alimentos derivados desta matéria prima, como queijos e doces, e são vendidos para diversas regiões do país.

Ao jogar luz sobre algumas informações da economia local, o panorama que se abre é de uma ruralidade não apenas como labor ou como meio de vida. O *modus operandi* da economia se configura como reflexo de uma profundidade histórica que permeia a cultura na contemporaneidade e, por isso, esta característica não foi desprezada ao longo deste trabalho. Este é o ponto sobre o qual é possível apreender a ruralidade caldense como uma visão de mundo tecida por séculos e cujas referências simbólicas, expressões ou ditados corriqueiros - aspectos populares que integram a linguagem - estão ligados ao campo. Deste modo, é possível afirmar que a ruralidade é uma categoria de pensamento.

De uma ótica da extensão territorial, é desproporcional o tamanho da parte rural em relação à urbana e foi neste grande sertão que as comunidades foram se desenvolvendo desde o século XIX. Mesmo em virtude do processo de êxodo para a cidade a partir da década de 60, os hábitos da vida na roça se mantiveram, como as hortas e as árvores frutíferas nos quintais, a criação de galinhas e o costume de fazer as quitandas (bolos, pães, roscas, tarecos ou broas) sem necessitar das padarias – serviço este que não existe nos bairros rurais, à exceção dos distritos. Todas estas características presentes na área urbana evidenciam, em certa medida, a permanência da economia de subsistência e acenam para um modo de pensamento caipira. Por isso, esta matriz cultural não foi ignorada ao longo do trabalho, uma vez que ela fornece um retrato da localidade em que estudo, o que ajuda na compreensão das vivências religiosas que pertencem ao catolicismo popular.

Acerca do rural, acrescenta-se também a dificuldade em observar, nas áreas limítrofes da cidade onde este inicia-se e onde termina o urbano. Nesse sentido, este último se encontra no primeiro de um modo indissociável, fato que se encontra com a afirmação de Eni Orlandi ao estudar as narrativas sobre o aparecimento de um demônio em Borda da Mata, município próximo a Caldas, “Colocar este título, falando em lenda urbana, é ousar definir algo que, no sul de Minas, é indefinido, indistinto: o urbano e/ou rural.” (2017, p.49).

Tomando como pressuposto estas características, como as práticas ou as mentalidades da população local, e considerando a história em suas permanências e em suas transformações, optei metodologicamente em tomar Caldas como rural. É importante informar também que, por ocasião de algumas pesquisas antropológicas, como *Os parceiros do Rio Bonito* de Antonio Candido (2002), a considerei também como caipira por elencarem uma cultura profundamente

ligada ao meio natural. Estas duas categorias – ruralidade e caipira –, enquanto práticas e visões de mundo foram trabalhadas nesta tese como equivalentes por causa das similaridades que emergiram do encontro entre a teoria antropológica e a pesquisa de campo, mesmo que no momento da escrita tentei, sem sucesso, lapidá-las teoricamente de maneira distinta. Assim sendo, os dados etnográficos observados ao longo da pesquisa, ao serem cruzados com a literatura, foram determinantes para minha opção.

Este trabalho é resultado de uma pesquisa de longa duração em alguns aspectos. Primeiramente, se o programa de doutorado estabelece quatro anos para que uma tese seja elaborada, a investigação que tenho realizado no município de Caldas compreende uma temporalidade que transcende uma década, entre idas e vindas, de imersões no campo. Nesse sentido, este estudo representa uma continuidade que começou a ganhar contornos mais nítidos a partir da graduação em Ciências Sociais e, deste modo, é fruto de um processo em que vários caminhos metodológicos foram se abrindo conjuntamente com novos dados antropológicos em uma relação de simultaneidade. Esta comunhão possibilitou o desenvolvimento da tese contida neste trabalho, o catolicismo popular enquanto sistema simbólico. Durante a iniciação científica, o recorte da pesquisa, bastante influenciada pela História das Mentalidades e pela História Cultural a partir de pesquisadores como Carlo Ginzburg e como Peter Burke, se debruçou sobre o imaginário social acerca das assombrações. Sua continuidade por ocasião do curso de mestrado e com grande aporte teórico e metodológico da ciência antropológica, permitiu que este mesmo objeto adquirisse uma outra perspectiva focalizada nas práticas, nos usos e nas relações sociais engendradas por estes seres do outro mundo³. A partir desta convergência, comecei a perceber co-incidências em campo e na análise das fontes, como as entrevistas. Vários aspectos da cultura caldense, em específico na dimensão das religiosidades, dialogavam em maior ou menor medida com os relatos sobre as assombrações, como as práticas de benzer ou de feitiço bem como as relações com os santos.

Estes aspectos apareciam nas conversas com os interlocutores sem que eu tivesse a intenção de apreendê-los e uma das questões que motivaram a confecção desta pesquisa era compreender os motivos, ou seja, esta era a pergunta. Para mim como caldense, aparições de assombrações, promessas aos santos, pessoas que benzem, Deus e o Diabo não eram categorias estranhas, ao contrário, faziam parte das cotidianidades e das visões de mundo de modo que,

³ Aqui é importante frisar que as categorias mundo material e outro mundo, basilares neste trabalho, não são particularmente locais, sobretudo a primeira. Em relação à segunda, a ouvi em algumas oportunidades em Caldas bem como outras que se comportam como sinônimas. É o caso, por exemplo, da categoria além. Nesse sentido, optei, em determinados momentos do texto, em utilizá-la e em um mesmo sentido operacional de outro mundo.

em sua totalidade, poderiam ser integradas ao conceito de cultura. Ainda que dispostos de maneiras diferentes dentro das concepções populares, em termos de apropriação, de vivência e de interpretação, parecia haver uma conectividade, até então desprezada e cujas merecidas atenções se iniciaram na escrita final da dissertação. O suporte para estas múltiplas interações é o outro mundo e não se configuram como separadas. Se relacionam e compõem o mesmo sistema simbólico que adoto pelo nome de catolicismo popular.

Este conceito tem sido debatido há décadas dentro das ciências sociais, a partir de usos e de concepções teórico-metodológicas distintas, algumas próximas do marxismo, como é o caso dos trabalhos de Brandão (1980, 1981) e outras vinculadas a uma ruralidade que estava em processo de transformação em virtude da urbanização (QUEIROZ, 1968; ZALUAR, 1973)⁴. Em algumas pesquisas, conceito foi adotado apenas sob a ótica histórica e cujo recorte se debruçou sobre todo o território brasileiro, como Azzi (1978). A questão da oposição ao catolicismo oficial, a partir de uma relação conflituosa entre o clero e o povo orientou vários trabalhos, como Fernandes (1982) além de Brandão. Mediante esta pluralidade, o conceito também passou por críticas e por rejeições nas interpretações de alguns sociólogos ou antropólogos, como Rubem Fernandes (1984), uma vez que defenderam uma utilização única, exclusiva e, portanto, sem variações.

O diferencial do catolicismo popular neste trabalho em relação aos demais é a roupagem teórica da antropologia, o que não indica uma ruptura total com alguns dos pesquisadores mencionados acima. Alguns aspectos foram basilares para pensar as relações da população com o sagrado, mas em nenhuma investigação anterior ele foi pensado como um sistema simbólico que organiza os modos como as pessoas interpretam o mundo que as rodeia e leem eventos corriqueiros de suas cotidianidades. Por isso, o catolicismo popular em Caldas é uma visão de mundo própria e cuja particularidade foi sendo tecida ao longo dos séculos.

A relativa ausência cotidiana da Igreja enquanto instituição também fez parte deste processo de constituição, o que permitiu, ainda, a confecção de um hibridismo cultural. Em *A Heresia dos Índios* (1995), Ronaldo Vainfas trabalhou com este conceito a partir das convergências e aproximações culturais entre a religiosidade tupi e a católica. Deste modo a permeabilidade de determinados elementos simbólicos possibilitaram um amálgama cultural

⁴ Esta tese é a continuidade de um amplo e plural debate sobre o catolicismo popular. Nesse sentido, a aproximação que delineei com a ruralidade se deu a partir das pesquisas de campo. Esta colocação é importante à medida em que tal relação está ligada às particularidades de Caldas e, de forma alguma, há a intenção de impor uma generalidade para as demais manifestações do catolicismo popular no Brasil, traçar uma ligação necessária com o rural ou encerrar o debate.

iniciado nas missões jesuíticas e que extrapolou seus limites tanto de um ponto de vista do espaço quanto das crenças, conforme escreveu o autor sobre o caraíba Antônio:

O mais significativo, porém, é que mesmo caraíba de tantas faces – Antônio, Noé, Tamandaré – dizia ser também o verdadeiro papa, chefe da verdadeira Igreja que levaria os índios para o céu. [...] A ambiguidade do caraíba e da própria santidade que liderava, espelhava o hibridismo da catequese, e do seu método evangelizador, que traduzia o catolicismo para a língua tupi e o moldava aos costumes nativos. (VAINFAS, 1995, p. 114)

É por este caminho das permeabilidades culturais que apreendi a formação do catolicismo popular caldense em seu processo histórico e em suas implicações no tempo presente a partir das permanências e das transformações. Entretanto, o campo histórico forneceu uma interpretação em que a resistência na Santidade de Jaguaripe era um aspecto *sine qua non* da seita. Este é um ponto de divergência com a minha pesquisa, uma vez que o campo não me mostrou este elemento, ou seja, as características que observei e vivenciei não implicaram em uma oposição entre o popular e o oficial, a partir de evidências históricas, como a memória de algumas pessoas e as informações de alguns documentos históricos, que permitiram a interpretação da formação do catolicismo popular caldense ao longo dos séculos e a sua permanência na contemporaneidade. Por isso, ele também carrega a característica das tentativas de vivência da religião. Neste ponto, pretendo acrescentar, ainda, que a tecitura deste hibridismo pode ter sido favorecida, em alguma proporção, também pela tolerância da Igreja que, dentro de suas possibilidades, estava atenta aos movimentos da população sob sua administração. Esta forma de controle, presente nos livros oficiais e nos ritos, como da desobriga, permitia que a instituição conhecesse as pessoas, mesmo que o contato direto com elas ocorresse uma vez ao ano.

Este trabalho é de longa duração também no sentido de discutir o processo de constituição de Caldas e do catolicismo popular local que ocorreu, no meu entendimento, conjuntamente e por ocasião dos seguintes aspectos: a cultura; as condições materiais do século XIX; o tamanho do território; e o relevo da região. Ao colocar em perspectiva as mentalidades e os imaginários, esta *longue durée* ultrapassa, inclusive, os marcos da colonização portuguesa e do período colonial no Brasil. Desta maneira, esta pesquisa se situa na antropologia histórica com a preocupação de compreender o passado e apreender as permanências que contribuem no trabalho etnográfico para a interpretação das religiosidades no tempo presente. É neste movimento que as peculiaridades deste sistema simbólico se tornaram mais nítidas e daí a necessidade de ter apresentado acima algumas características da localidade onde estudo e da qual sou um nativo – no dizer da antropologia clássica.

Neste contexto, não é possível compreender o catolicismo apenas como uma religião bem como a relação das pessoas com a terra enquanto um simples atributo da economia, haja vista que possuem uma profundidade histórica de tal modo que compõem as visões de mundo que permitem a interpretação da realidade em seus eventos corriqueiros ou contingentes. Todavia, seria ingênuo considerar que uma visão de mundo permaneça a mesma, sobretudo, porque ela se tece também em relação ao meio material e às suas modificações. As práticas e as mentalidades não podem ser pensadas fora da história e esta relação com o meio faz parte deste processo. Eles convergem, se modificam e neste movimento é possível apreender as peculiaridades culturais de uma comunidade. Desta relação emerge, ainda, a possibilidade em identificar as permanências culturais bem como as “respostas locais” (SAHLINS, 1997, p. 54) – como resultado de aproximações com outras culturas, sobretudo a partir da globalização. Pensar nas continuidades, em termos de disposições mentais, requer, ainda, considerar algumas coisas: a) que suas modificações acontecem de modo mais vagaroso; b) que quanto mais solidificadas forem, maiores serão as suas vivências na dimensão social; c) e que elas demarcam sua importância para a comunidade. Em face disso, ao propor discutir as permanências, não significa que eu as tomei sem considerar as mudanças que ocorrem, como se uma prática ou mentalidade seiscentista ou medieval se reproduzisse de forma idêntica no século XXI.

Em Caldas, estas colocações se tornam visíveis ao vislumbrar as crenças religiosas católicas tanto em seu sentido dogmático e institucional quanto em seu sentido popular que se difere da doutrina oficial. De todo modo, não cabe tomar a cultura, composta por visões de mundo e práticas, de um modo orgânico, com um fim em si mesma (GEERTZ, 1989) e que não considera um ponto emblemático: as experiências pessoais e as subjetividades. Esta colocação de Geertz, sem dúvida, faz parte de um determinado tempo histórico processual e, de um ponto de vista científico, é resultado de acúmulos e de reflexões tanto na antropologia quanto nas ciências humanas.

Neste contexto, ao tomar o catolicismo popular caldense a partir de um prisma em que o observa como um sistema simbólico, optei por delimitá-lo sob o conceito de cultura para Clifford Geertz. Segundo o antropólogo, a cultura é sistema simbólico que orienta as visões de mundo, as práticas coletivas e é transmitido entre as gerações. Deste modo, o conceito

[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p. 66)

O antropólogo deve, portanto, interpretar os significados de uma cultura que são compartilhados e transmitidos⁵. O sistema simbólico, ainda é capaz de ordenar o pensamento, orientar o comportamento e oferecer a forma como as pessoas observam a realidade que as rodeia.

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados. (GEERTZ, 1989, p. 14)

É importante mencionar que Geertz assinalou a polivalência da noção de símbolo de modo que ele a operacionalizou como qualquer objeto, acontecimento ou ato que servem de suporte e vínculo à uma concepção, sendo, portanto, o fundamento de seu conceito de cultura. Assim sendo, ela é este conjunto de símbolos, compartilhados e que modelam as visões de mundo ou as relações entre as pessoas. É nítida a ideia, em Geertz, de que a cultura opera como uma estrutura, haja vista que ela funciona por padrões ao estabelecer um campo simbólico de comunicação (KUPER, 2002).

Considerando que nos trabalhos de Geertz isto está mais implícito e tendo em vista que observei em campo diversas formas particulares nas quais as pessoas vivenciam e interpretam diferentemente a sua cultura, procurei complementar esta definição teórica a partir de Sahlins (1990) para fornecer um maior dinamismo. Para ele, a cultura é uma estrutura em movimento e cuja transformação está vinculada às interpretações, às intenções e aos interesses dos agentes. Contudo, estes aspectos não podem ser observados de forma independente ou de forma deslocada do sistema simbólico que as produziu.

Desta maneira, as ações se configuram como construções culturais que passam pelo crivo da individualidade e da experiência particular. Isto me permite pensar nas permanências e nas transformações da cultura em Caldas na medida em que existem elementos presentes na contemporaneidade que representam continuidades, pelo menos desde o século XIX. Assim, a minha delimitação de cultura enquanto sistema simbólico, também é tecida mediante as experiências em campo e as pesquisas documentais. Além disso, não incorpora apenas questões materiais, mas envolve visões de mundo que apresentam variações na história e entre as pessoas.

⁵ “A cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem.” (GEERTZ, 1989, p. 321)

Tratá-la, desta maneira, permite, ao lhe caracterizar como aberta e dinâmica, apreender tanto as suas diversidades, em termos de apropriação e de usos dos agentes acerca de suas categorias, quanto as singularidades que regem estas categorias e não são imutáveis. A relação entre permanência e transformação é bastante complexa e se desdobra em um palco que transcende a sincronia em seu sentido antropológico se esta, porventura, for tomada como um recorte unilateral que rejeita os processos diacrônicos. A cultura é histórica (SAHLINS, 1990), incluindo as permanências de longa duração, que não são intocáveis no tempo.

Neste processo, Sahlins (1990) aborda as experiências particulares de um modo mais evidente ao estudar as viagens do capitão Cook às ilhas havaianas e as reinterpretações distintas dos sacerdotes e dos chefes pelo qual ele e sua tripulação passaram em virtude de um retorno inesperado da tripulação. Para ele, as pessoas não são apenas reprodutoras culturais e suas ações também podem ser balizadas por interesses e interpretações próprias, acomodadas em um sistema simbólico que se transforma na prática, isto é, as categorias podem, por meio da atuação dos sujeitos sociais, serem reavaliadas (SAHLINS, 1990). Assim, a cultura é uma estrutura histórica em movimento e se fundamenta a partir da relação entre permanências e transformações ao longo do tempo.

Se para Geertz, a tecitura de uma etnografia é um trabalho árduo ao enfrentar “uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas” (1989, p. 20), as dificuldades aumentam ao colocar esta multiplicidade na história e compreende, ainda, um outro dado importante, situar a cultura em um contexto mais amplo⁶ (COMAROFF; COMAROFF, 2010). Esta é a perspectiva de cultura que norteia este trabalho, não exclusivamente para lidar com o objeto de estudo, mas também para interpretar outros aspectos das relações sociais em Caldas.

Quanto aos materiais e aos métodos utilizados no decorrer da pesquisa, primeiramente, é necessário apontar que variaram de acordo com a necessidade e com a peculiaridade de cada capítulo, como, em alguns momentos, a análise de documentos históricos, como os jornais locais⁷. Em grande medida, procurei usar dois métodos, a observação participante e a história oral. A opção quanto ao primeiro esteve vinculada à possibilidade de conviver com os caldenses católicos, o que permitiu a coleta de dados relevantes para a compreensão do catolicismo

⁶ Segundo Kuper (2002), esta foi outra crítica aos trabalhos de Geertz, acima de tudo, por não considerar a presença colonial que promovia mudanças políticas e econômicas.

⁷ O uso de alguns trechos destes foram relevantes para ilustrar questões que perpassam pelas mentalidades e pelos processos históricos de um ponto de vista local e na relação com níveis mais amplos, como o nacional. Todavia, a centralidade dos materiais e dos métodos utilizados neste trabalho é outra e, por isso, optei em não elencar uma discussão teórica, haja vista que esta pouco contribuiria na sustentação da tese.

popular e da sociedade em que estudo. Assim, este método cunhado por Malinowski (1978) contribuiu no sentido de aproximar das visões de mundo, de práticas – coletivas e individuais – e dos referenciais simbólicos que constituem o modo como a realidade é vivida e pensada pela população local.

Durante a trajetória da pesquisa, a memória, individual e coletiva, foi basilar para a compreensão da cultura caldense tanto no presente quanto no passado, sendo que a natureza destas fontes históricas ou dados antropológicos dificilmente aparecem em documentos oficiais (PRINS, 1992; CRUIKSHANK, 2002), o que dificultaria um trabalho que favorece a compreensão das visões de mundo e das práticas cotidianas. Estas fontes residem na tradição oral e seu movimento de transmissão, através das gerações, reside na verbalização. Nesse sentido, a entrevista “(...) permite também aquilo que não encontramos em documentos de outra natureza: acontecimentos pouco esclarecedores ou nunca evocados, experiências pessoais, impressões particulares, etc.” (ALBERTI, 2005, p.22). É neste movimento geracional que se encontra a importância da memória enquanto transmissão de conhecimentos e de valores para a formação e manutenção de uma comunidade (POLLACK, 1992) e, por isso, ela tende a ser seletiva (HALBWACHS, 1990; MONTENEGRO, 1993).

A história oral, enquanto método, emergiu a partir da década de 60 do século passado (MONTENEGRO, 1992) e representou uma mudança significativa tanto na historiografia quanto na forma como os historiadores olhavam para os processos históricos.

A entrevista de história oral permite também recuperar aquilo que não encontramos em documentos de outra natureza: acontecimentos pouco esclarecidos ou nunca evocados, experiências pessoais, impressões particulares, etc. (ALBERTI, 2005, p. 22)

Por estes aspectos e considerando a formação do catolicismo popular em Caldas nas últimas décadas bem como as vivências cotidianas relacionadas a ele, optei por utilizar o método da história oral porque permite, por meio da gravação de entrevistas, segundo Gwyn Prins, alcançar “ (...) os particulares triviais das vidas das pessoas comuns para aqueles que desejam realizar isso.” (1992, p.192), isto é, possibilita um contato estreito com “(...) experiências diretas ocorridas durante a vida de uma testemunha ocular.” (CRUIKSHANK, 2002, p.151). Assim sendo, a história oral, para Verena Alberti em sua obra *Manual de História Oral*, se constitui como

[...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto

de estudo. Como consequência, o método da história oral produz fontes de consulta (as entrevistas) para outros estudos, podendo ser reunidas em um acervo aberto a pesquisadores. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais [...] à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou testemunharam.” (ALBERTI, 2005, p.18)

Um aspecto relevante acerca deste método que converge com a ciência antropológica é a incorporação das falas na escrita do trabalho, fato que o aproxima da ideia de polifonia discutida por James Clifford em *A Experiência Etnográfica* (2014). A crítica de Clifford se debruçou sobre a autoridade etnográfica validada cientificamente e construída a partir da década de vinte do século passado a partir do trabalho de Malinowski (1978). A persona do antropólogo passou a atuar como uma espécie de porta-voz da cultura de modo que a fala dos seus informantes era suprimida, reformulada, processada e não mencionada diretamente em prol da observação participante. A polifonia de Clifford está vinculada à emergência direta da fala das pessoas na escrita da etnografia e, portanto, é “Uma maneira cada vez mais comum de realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico é citar os informantes extensa e regularmente.” (CLIFFORD, 2014, p.50).

Um outro ponto que não pode deixar de ser mencionado porque atravessa todo o trabalho reside no meu lugar de fala em relação ao povo caldense e à cultura local, uma vez que antropólogo e nativo se configuram na mesma pessoa. Este campo no qual estudo faz parte de minhas referências simbólicas de mundo. Nesse sentido, sou constituído neste espaço onde as manifestações do além são constantes, coerentes e, sobretudo, reais. Isto significa que determinados eventos são interpretados pela população católica a partir desta lógica que coordena as mentalidades e as práticas e, por isso, é um sistema simbólico. Ser constituído neste nicho cultural significa compreender que a realidade também é diretamente formada por espíritos, por assombrações, por santos e por pessoas que possuem contatos mais diretos com este outro mundo, como aquelas que curam por intermédio de Deus - benzedoras e benzedores - ou outras que fazem malefícios por meio de feitiços.

Ser criado em Caldas implica estar em contato com esta lógica e aprender, desde criança, não apenas os sentidos destas relações entre os dois mundos, mas que a realidade é, muitas vezes, mais complexa do que nossos olhos veem e do que nossa mente pode explicar. De um ponto de vista deste processo pessoal de constituição do ser social, me lembro de ser levado até estas pessoas que benzem e de ouvir as narrativas de assombração que amedrontavam, principalmente durante a noite. Mas este processo não se findou na infância, ele atravessa toda a vida porque é uma visão de mundo que observa a realidade de modo particular e permite ver

nas fímbrias do cotidiano a convergência entre estes dois mundos – característica que representa, ao meu ver, um dos fundamentos do catolicismo popular local.

Há alguns anos, me lembro de estar atravessando uma mata no bairro Santo Antônio, muito conhecida pela aparição de assombrações. Era de noite e caminhava pela estrada de terra, quando, subitamente, passei a ouvir barulhos de corrente. Eles não vinham da estrada, mas de dentro da mata e em um ponto onde não haviam sinais de pessoas. Ao ouvir aquilo, percebi que se tratava de algo do outro mundo e que não possuía vínculos com a ação humana. Minha reação foi andar mais rápido, pois sabia que aquela assombração, seja lá qual fosse, não me acompanharia fora daquele mato. Isto, ao meu ver, exemplifica o quanto o catolicismo popular local pode operar nos caldenses, independentemente da idade ou da trajetória de vida.

Mesmo não morando mais no município, esta forma de compreender a realidade permanece. Ainda que, com o passar dos anos, a mentalidade mude e, conseqüentemente, a própria organização das categorias deste sistema simbólico, a mecânica da interpretação continua. Desta maneira, a escolha do tema da pesquisa e a tecitura deste trabalho passam por aquilo que me constitui e que, da mesma forma, opera nos caldenses católicos, obviamente, de maneiras diferentes, afinal a cultura não constrói pessoas idênticas, mas oferece um leque de opções com as quais, subjetivamente, elas escolhem.

Aqui reside um outro ponto sobre a relação de familiaridade no fazer antropológico, ou seja, a relação muito particular entre ser nativo e ser antropólogo em campo e na escrita etnográfica. Sem dúvidas, esta co-incidência necessita de cuidados e que foram discutidas na literatura. De um ponto de vista da familiaridade, Gilberto Velho (1978) afirmou de forma nítida que esta pode não ser conhecida tal como o pesquisador supõe.

O que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente. (VELHO, 1978, p. 126)

Todavia, mesmo em face destes pressupostos, Velho colocou pontos positivos como o conhecimento mais profundo sobre a sociedade estudada, o que enriquece a pesquisa e isto não implica em uma ausência de estranhamento, sobretudo, porque a cultura é dinâmica e, no meu caso mediante o que presenciei, vivenciada de maneiras diferentes pelos caldenses católicos. Atrela-se a isto também que, por ser natural de Caldas, o contato com pessoas desconhecidas

foi facilitado em virtude de muitas conhecerem minha família, favorecendo, portanto, uma proximidade com elas.

Marilyn Strathern (2014) discutiu estas questões e afirmou que há um melhor entendimento da cultura e que, neste movimento, o pesquisador torna complexo o lugar-comum. Porém, são suposições à medida que talvez não se realizem haja vista que o trabalho final pode não corresponder ao ponto de vista da população estudada, ou seja, a etnografia pode ser irreconhecível aos olhos dos nativos. Esta descontinuidade pode ser produzida por meio de conceitos científicos distantes da linguagem nativa ou pela visão particular do pesquisador na etnografia, o que substituiria o modo como as populações locais se identificam ou enxergam sua cultura. Aparentemente, este quadro apresenta determinadas adversidades, mas estas não são tão distantes daquelas em que o antropólogo é o outro. É preciso lembrar também que a etnografia não é produzida apenas com o ponto de vista nativo e requer um diálogo com teorias estabelecidas anteriormente. Foi mediante estes riscos e estas dificuldades (VELHO; CASTRO, 1978) que me inseri na pesquisa, procurando problematizar o familiar.

O caminho metodológico desta tese foi traçado por todos os capítulos com o intuito de apresentar histórica e antropológicamente o catolicismo popular e a sua formação em Caldas sem perder de vista a ruralidade. Nesse sentido, o primeiro capítulo foi escrito com a intenção de evidenciar a história local a partir da formação de uma cultura caipira e da presença da Igreja Católica desde o século XVIII. Abranger estes aspectos – a ruralidade e a religiosidade – ao longo tempo, não se configura apenas como uma simples menção ao passado local, sobretudo porque a história é um processo que auxilia no entendimento do presente. Elencar estas características que permanecem na contemporaneidade, portanto, elucida a compreensão do catolicismo popular. Uma vez que este trabalho se ocupa de Caldas, as menções, ao longo do texto, acerca desta história local se limitam ao marco do município, ainda que exista todo um debate teórico sobre a mesma e envolve questões simbólicas e de identidade (BARROS, 2022).

Na segunda parte deste capítulo, por meio da tecitura de uma etnografia do cotidiano, procurei fornecer um retrato social e cultural do município tanto nas roças quanto na parte urbana. Isto é relevante à medida em que possibilitou mostrar outros elementos que constituem o modo como os caldenses pensam, atuam e refletem sobre sua sociedade. Nesse sentido, este capítulo evidencia o passado e o presente de forma a fornecer um olhar mais amplo e menos fragmentado sobre estas pessoas, o que ajuda compreender melhor quem são elas de um ponto de vista cultural ou social e, conseqüentemente, suas vivências na dimensão das religiosidades. Por isso, a opção em elencar a ruralidade por meio das práticas e das mentalidades dos

moradores locais e que se apresentam, inclusive, na linguagem popular, mostrando que elementos da vida no campo são categorias de pensamento.

O segundo capítulo também foi dividido em duas partes e por isso lhe nomeei como *Coincidências no catolicismo: o oficial e o popular no cotidiano da população caldense*. Na primeira, procurei explorar a presença da Igreja Católica no município tanto de uma perspectiva do poder que ela exerce em Caldas quanto das propriedades que possui ao longo do território. Inclusive, aquilo que é considerado o centro da cidade, é delimitado por duas igrejas, a Matriz e a do Rosário. Estudei, ainda, as vivências religiosas dos católicos, as festas que ocupam os espaços públicos bem como o campo religioso na cidade, isto é, a relação dos católicos com as pessoas de outras religiões. Na segunda parte, foquei, primeiramente, no catolicismo popular a partir de uma breve discussão no Brasil. No decorrer deste capítulo, tentei demonstrar a partir das pesquisas de campo que ele é um sistema simbólico religioso que possibilita aos caldenses interpretarem a realidade que os rodeia a partir de eventos em que o outro mundo se manifesta no material. Nesta parte, usei inicialmente a relação com os santos, com os adivinhos e alguns ritos populares não legitimados pela ortodoxia da Igreja.

O terceiro capítulo foi direcionado à prática de benzer, um dos elementos emblemáticos do catolicismo popular local e que amalgama o campo da cura ao da religião. Ela é exercida por mulheres e por homens e, ao contrário, de outras localidades brasileiras em que apenas as primeiras são responsáveis pelo cuidar. Em Caldas não há um recorte de sexo, ou seja, não são apenas as mulheres que benzem. Estes agentes do catolicismo popular são socialmente diferenciados porque interagem com o além afim de, por meio do poder de Deus, curar as enfermidades. Algumas destas possuem elementos deste outro mundo, como os feitiços ou o mau olhar e, destarte, a categoria doença, tal como a cura, possui uma tonalidade religiosa. Tentei evidenciar também que a profundidade histórica desta crença⁸ bem como sua permanência no mundo contemporâneo estão ligadas ao passado do município em um contexto em que o contato com os médicos era irregular. Além deste olhar para o passado, presente em todos os capítulos, convivi com alguns benzedores e algumas benzedoras⁹ com o intuito de compreender melhor suas práticas e o seus dons de cura.

⁸ O uso da palavra crença neste trabalho, sobretudo nos últimos capítulos, foi pensado no sentido de buscar uma aproximação com as concepções religiosas locais que permeiam o catolicismo popular. Ainda que seja pouca utilizada pela população, a sua operacionalidade me permitiu aproximar da palavra acreditar, usada de maneira comum. É o caso, por exemplo, da expressão usada por algumas pessoas para se referir às assombrações “Eu não acredito, mas não duvido”. Portanto, crença não foi usada no sentido de apresentar algo ilusório do ponto de vista das ciências.

⁹ Utilizo, ao longo do texto, também a categoria local benzedora e ambas são tratadas como sinônimas.

O último capítulo está voltado ao estudo das assombrações. Elas fazem parte deste sistema simbólico à medida em que são seres que pertencem ao além, como as almas dos mortos, ou que, por algum motivo, sofreram castigos divinos e adquiriram esta condição de existência, como os lobisomens ou os corpos secos. A categoria assombração é bastante complexa por envolver uma gama de seres, motivos e punições. Estas também são pensadas como oriundas do Diabo ou de Deus a depender da interpretação das pessoas. Quando são relacionadas a Deus, as assombrações carregam alguma conotação moral fundamentada na religião a partir do cometimento de alguns pecados. Aquelas que pertencem ao Diabo não estão ligadas a algum tipo de transgressão e estão vinculadas ao mal ou às provações. De todo modo, elas existem e algumas não são explicadas pela população, apenas aparecem e mediante isso as inseri dentro de uma categoria operacional chamada mistério. Elas, ainda, representam uma forma de explicação para determinados eventos corriqueiros, como portas que se abrem ou objetos que caem, mostrando que o catolicismo popular é uma visão de mundo e um modo particular de interpretação do real.

Por fim, é importante salientar alguns problemas que me encontrei em campo, a começar pelo principal. A pandemia que estamos atravessando criou determinados empecilhos para um contato mais estreito com a população católica. Algumas entrevistas bem como uma convivência com a população foram evitadas em uma grande parte do ano de 2020. O grande exemplo disso foi a impossibilidade de conhecer um benzedor famoso chamado Geraldo “Menino” que possui quase cem anos e que mora próximo ao distrito de São Pedro de Caldas. Por isso, os dados colhidos foram de pessoas falando sobre ele. Infelizmente, um outro benzedor desta mesma comunidade faleceu de Covid antes que pudesse conhecê-lo. Um outro empecilho, que enfrento desde o início das pesquisas de campo e que não se configura como uma novidade haja vista que me acompanha desde a iniciação científica, diz respeito ao receio de muitos caldenses na gravação de entrevistas. Isto se deve à desconfiança, condição *sine qua non* da categoria local “sistemático”¹⁰. Por isso, algumas pessoas entrevistadas pediram anonimato e, nesse sentido, optei por utilizar apenas nomes fictícios. É importante salientar um outro problema relacionado com as pesquisas de campo e que se refere ao tamanho do território, a precariedade de algumas estradas de terra e a ausência de transportes coletivos que dificultaram, em algumas oportunidades, as idas às roças.

¹⁰ Esta categoria além da desconfiança – elemento comum nas culturas rurais (COMERFORD, 2003) e caipiras (CANDIDO, 2002) – se caracteriza em Caldas por um comportamento invariável das pessoas e que é balizado por regras e costumes. Além disso, acena para uma inflexibilidade em relação às suas opiniões e a aprovação/reprovação da atitude de outrem, inclusive, em relação aos familiares e amigos.

CAPÍTULO 1

O PASSADO E O PRESENTE EM CONVERGÊNCIA: ASPECTOS CULTURAIS E SOCIAIS DE CALDAS

Este trabalho, cujo ponto ancoragem são as relações entre os católicos caldenses e as múltiplas interações com um outro mundo, não se restringiu apenas à uma reflexão em torno do tempo presente, uma vez que a memória individual e a memória coletiva não podem ser observadas sob a ótica de uma precisão cartesiana sobre sua temporalidade e, sobretudo, porque, ao pesquisar práticas e visões de mundo, necessariamente deve-se compreender a história como um processo (DELUMEAU, 1989). Esta perspectiva permite pensar o passado como parte integrante da cotidianidade caldense, em uma dinâmica cultural que engendra permanências e transformações. Nesse sentido, não é possível compreender as proximidades que as pessoas têm com o outro mundo, tecidas ao longo dos séculos e que são fundamentadas na tradição oral, sem colocar os pressupostos de uma história vivida, partilhada e cujas fontes são escassas.

Desta maneira, traçar este caminho em que história é entendida como processo e a articular com a ciência antropológica, implica ao pesquisador refletir não apenas sobre a cultura na qual estuda e incorporar seus dados etnográficos às teorias antropológicas que precederam o trabalho realizado. Significa, acima de tudo, conviver com as pessoas e considerar que costumes, práticas e mentalidades – todo seu referencial simbólico – foram tecidas no tempo e no espaço e, portanto, possuem uma historicidade. Em várias ocasiões, em Caldas, ouvi pessoas se referindo às mariposas grandes, que entram despercebidamente em suas casas durante as noites, como bruxas. Esta situação não pode ser compreendida de forma mais profunda se ignorarmos a ciência histórica porque ela elucida elementos que nos possibilitam pensar em uma permanência cultural do medievo ibérico, no qual as bruxas, normalmente mulheres, tinham a capacidade da metamorfose e cuja finalidade era provocar algum tipo de malefício, como chupar o sangue das crianças (BETHENCOURT, 2004).

Esta representação sobre o poder de transformação das bruxas, que atravessou, no mínimo, quinhentos anos, chegou ao século XXI e vive em Caldas, obviamente, passou por modificações e adaptações na forma como os agentes históricos a observavam e a observam na contemporaneidade. Contudo, em algumas ocasiões, presenciei e ouvi que os moradores as caçavam e as matavam. Em outras situações, apenas as expulsavam das casas. É importante ressaltar que estas variações, mesmo para aqueles que ignoram a presença das mariposas,

mostram que a cultura não é um referencial orgânico, totalizante e partilhado entre todos os caldenses. Ao contrário, as pessoas possuem estes referenciais, todavia, suas ações também são permeadas por suas subjetividades, por seus interesses (SAHLINS, 1990) e possuem própria interpretação da realidade (GEERTZ, 1989).

Este trabalho se propõe a pensar o passado em convergência com o presente, o que não representa metodologicamente uma discussão inovadora, haja vista que tais aproximações, entre estas duas ciências sociais – história e antropologia - tem sido debatidas, há pelo menos cinquenta anos, por antropólogos como Evans-Pritchard e Edmund Leach (COMAROFF; COMAROFF, 2010). Deste modo, seria incompleto se debruçar sobre o catolicismo popular em Caldas, nas visões de mundo de sua população e em suas práticas, individuais e coletivas, que carregam consigo um imaginário peculiar e nas quais há uma fluidez entre as fronteiras dos dois mundos, apenas se balizando pelo presente. Esta interação palpável entre estes mundos se explicita nas formas como as pessoas interpretam determinados eventos, em suas ações e exibem uma mentalidade anterior à colonização da região. Assim, emerge a necessidade de refletir sobre a história de Caldas, uma vez que esta elucida, por um lado, o poder contemporâneo do catolicismo no município e, por outro, uma relativa dificuldade para acompanhar com proximidade seus fiéis espalhados por um grande território e que permanece atualmente.

2.1 Uma breve história de Caldas: uma visão sobre o século XIX

Ao estabelecer uma proposta de escrever acerca da história local é necessário dar relevância à uma condição que gera enormes dificuldades à pesquisa histórica: a escassez das fontes. Sublinhar este obstáculo requer tecer algumas considerações que entendo serem importantes para elucidar determinados pontos sobre os meandros que se apresentam no desenvolvimento desta parte específica do trabalho. Primeiramente, a insuficiência de documentos escritos sobre Caldas, em si, propicia empecilhos em sua estruturação, mesmo para um trabalho que, porventura, gravitaria exclusivamente em torno da tradição positivista, fundamentada em acontecimentos, fatos públicos e que marginaliza o cotidiano (BURGUIÈRE, 1990). Assim, a compreensão positiva sobre os fatos históricos, da qual procuro me afastar, passa, necessariamente, pelo crivo da documentação escrita (LE GOFF, 2003). Em segundo lugar, a escassez nas fontes, quando observada sob a ótica de uma antropologia histórica, que representa, em certa medida, a centralidade deste trabalho, dificulta o desenvolvimento da pesquisa, no sentido de que não é possível conversar com a população de Caldas de dois séculos

atrás. Neste contexto, um caminho que se abre são as fontes secundárias, ou seja, aquelas que são indiretas, escritas por outrem e apresentam uma filtragem por meio de quem as produziu, como jornais e cuja existência é amplamente mais acessível. Este tipo de problema, já foi assinalado por Carlo Ginzburg no prefácio da obra *O queijo e os vermes*.

Ainda hoje a cultura das classes subalternas é (e muito mais, se pensarmos nos séculos passados) predominantemente oral, e os historiadores não podem se por a conversar com os camponeses do século XVI (além disso, não se sabe se os compreenderiam). Precisam então servir-se sobretudo de fontes escritas (e eventualmente arqueológicas) que são duplamente indiretas: por serem escritas e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante. Isso significa que os camponeses e artesãos do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam. É o que basta para desencorajar, antecipadamente, as tentativas de pesquisa nessa direção. (GINZBURG, 2006, p. 13)

O panorama que se abre, no que se refere a escrita sobre um passado de difícil acesso, pelos motivos citados anteriormente, faz com que este estudo não despreze as poucas fontes escritas, como documentos, obras científicas e de memorialistas, e tente apreender os elementos culturais que auxiliam na compreensão do objeto desta pesquisa. Assim, em face de determinadas lacunas, se faz necessário tecer uma espécie de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1976), entretanto, em uma perspectiva histórica, com a finalidade de trabalhar com uma variedade de fontes distintas e cuja síntese possibilita amalgamar dados etnográficos sobre a sociedade caldense.

A historiografia até o início do século passado, engajada em um projeto de Estado e com o intuito de tecer uma história comum aos brasileiros, era composta por uma perspectiva de dominação do sujeito colonizador. Esta história oficial não representou apenas esta visão. A noção de civilização justificou as escravidões africanas e ameríndias e reduziu todo o vasto processo de confecção do Brasil sob a ótica do português. Esta história ciclópica, que permanece na mentalidade do senso comum, ignorou a heterogeneidade dos povos escravizados e reduziu-os às notas de rodapé da história. A categoria índio exhibe um etnocentrismo que permeou e permeia as obras que retratam o passado bem como outras denominações portuguesas como a palavra bugre¹¹ e raramente indicam o nome com o qual determinadas etnias se identificavam. Do mesmo modo, a categoria negro possui pontos de convergência neste processo de homogeneização, sobretudo quando a noção de raça, a partir do século XVIII, passou a ser usada como forma de diferenciação social (STOLKE, 2006).

¹¹ O nome bugre não se configura como uma etnia específica, mas enquanto uma categoria portuguesa colonial, reducionista e genérica, para se referir às populações ameríndias que não haviam sido batizadas dentro da doutrina católica (FREYRE, 2006). Assim, seu significado evidencia tais sociedades como pecadoras e impuras.

Esta condição de desconhecimento acerca dos povos marginalizados na história oficial, está diretamente vinculada as suposições sobre as possíveis etnias que habitavam a região de Caldas antes da colonização branca. Na obra do memorialista Reynaldo Pimenta (1998), intitulada *O povoamento do planalto da Branca Branca – Caldas e região*¹², há um apontamento para os caiapós, que habitavam partes das Capitânicas de Minas e de São Paulo entre os rios Mogi e Grande, cujas nascentes se localizam no sul de Minas Gerais e, de forma específica, na serra da Mantiqueira. Um dos grandes problemas deste trabalho, quando utilizado como fonte histórica, é a falta de informações sobre as referências documentais a que o médico memorialista teve acesso. No primeiro capítulo é traçado um diálogo com o etnólogo Egon Schaden, professor da Universidade de São Paulo, que rejeitou a possibilidade de os caiapós terem sido habitantes da região antes de sua colonização e afirmou a presença dos cataguazes. Entretanto, a referência da obra de Schaden não foi mencionada por Pimenta e, mesmo, uma procura minuciosa em suas obras, não resultou em sucesso. O memorialista evidenciou novas fontes sobre sua afirmação ao citar um trecho de uma obra de Antônio Augusto de Lima¹³, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no início do século XX. Assim, “He certo que a alguns anos (1770), foi este Porto (do rio Pardo) enfestado do gentio caiapó” (AUGUSTO DE LIMA apud PIMENTA, 1998). Outra fonte a que Pimenta (1998) recorreu diz respeito à cultura popular local vivenciada por ele.

O folclore regional conserva a lembrança desse antepassado conterrâneo, revivido por ocasião de certas festividades religiosas na dança a que dão justamente o nome de “Caiapó” e para a qual se fantasiavam de índio, pretos e mulatos, armados de flechas, pintados de cores vivas e coroados de penas, pugnando para impedir o “rapto da bugrinha” [...] (PIMENTA, 1998, p. 12)

Lucília Delgado (2003) afirmou que o passado é um vidro estilhaçado e não pode ser recomposto integralmente. Dessa maneira o pesquisador consegue se ater aos fragmentos, dentre os quais, a memória se configura como um elemento importante, sobretudo ao encontrar uma história opaca, como a de Caldas, no sentido de documentos escritos. Este trecho da obra de Pimenta reflete a sua vivência e a sua memória a partir de um aspecto da cultura popular local, ainda que, provavelmente, por pertencer à uma elite, o médico observava de longe este rito de pessoas pertencentes à uma classe economicamente marginalizada e descendentes da opressão escravocrata. Este rito que evidencia a habitação dos caiapós também foi contado por Cibele, uma musicista que, em sua infância, participava da encenação do rapto da bugrinha.

¹² Esta obra foi publicada posteriormente ao falecimento do autor no ano de 1973 e foi escrita durante décadas, haja vista que seu ofício era a medicina.

¹³ <https://ihgb.org.br/perfil/userprofile/augustodelima.html>

Na Festa da Uva tinham os caiapós e eu era bugrinha, uma indiazinha sabe? E aí um me roubava e saía correndo comigo. Quem pegasse tinha que pagar para restituir [...] é um folclore, faz parte [...] tinha os índios caiapós e eles dançavam tocando um tambor com uma indumentária. As pessoas comuns que participavam, que gostavam e não deixavam a tradição cair, né? [...] a pessoa que me roubava, que roubava a bugrinha, cada ano ia uma, mas eu fui bastante vezes, roubava e para restituir para ali, a pessoa que roubava tinha que pagar para devolver. Pagava uma multa por ter me roubado (risos). Era muito legal. (CIBELE, segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas)

Apesar destas duas citações partirem de pessoas de classes e de tempos distintos e que, por isso, vivenciaram de modos diferentes a cultura local, ambas trazem a presença dos caiapós e, acima de tudo, elucidam uma prática que não parecia ser rara em Caldas, raptar uma mulher indígena com o intuito de casar. Ouvi em algumas ocasiões estas narrativas e, muitas, parecem remeter ao início do século XX. Nesse sentido, é impossível desprezar, portanto, a presença das sociedades nativas no processo de formação social e cultural de Caldas. Contudo, esta presença se apresenta apenas em detalhes minuciosos da vida cotidiana, que podem passar despercebidos, e na memória coletiva. A população de Caldas, de modo geral, conhece apenas tangencialmente a existência destas comunidades e cuja única fonte de memória é o “Ribeirão dos Bugres” que atravessa a entrada oficial da cidade e foi em suas proximidades, onde em 1776, o português Antônio Gomes de Freitas iniciou o processo de colonização da região. Assim, este fato é entendido pela população de Caldas como o marco de sua criação, o que implica em desconsiderar aquilo que lhe antecedeu.

2.1.1 O processo de colonização do Sertão do Rio Verde (Sul de Minas Gerais)

A partir desta data estabelecida como balizadora do povoamento de Caldas, não há registros sobre as sociedades nativas da terra. Sejam caiapós, cataguazes ou outras etnias, todas foram marginalizadas na escrita da história e, ironicamente, voltaram apenas na transição do século XX para o século XXI, depois de quase duzentos e cinquenta anos, quando a etnia Xucuru-Kariri foi transferida pela Funai (Fundação Nacional do Índio) para o bairro rural Pecuária. Posteriormente, a etnia Kariri, no ano de 2017, se apossou de terras do Estado de Minas Gerais, no bairro rural do Rio verde. Das etnias que povoavam a região de Caldas, na segunda metade do século XVIII, quando Antônio Gomes estabeleceu a primeira fazenda, o ribeirão dos Bugres é o único referencial que o município fixou à sua história positivista, as demais referências, são encontradas na memória coletiva, como o “cemitério” indígena, localizado na entrada do bairro urbano Santa Cruz, em frente ao campo de futebol municipal e em uma área, sobre a qual nunca foi erguida qualquer tipo de construção.

O processo de colonização do Sul de Minas Gerais, tardio em relação ao Brasil, esteve vinculado às motivações políticas e econômicas, e que variaram ao longo do século XVIII. Ao término da Guerra das Emboabas (1709), motivada pelo direito a exploração do ouro recentemente descoberto, a Capitania de São Paulo e Minas de Ouro foi instituída. Neste contexto, houve uma preocupação, da parte mineira, em instalar as vilas, distribuídas pelas comarcas de Vila Rica, do Rio das Velhas, do Serro Frio e do Rio das Mortes – esta, na qual Caldas esteve vinculada. O sul de Minas, identificado como Sertão de Rio Verde, já havia sido percorrido por bandeirantes paulistas, partindo do Vale do Paraíba e atravessando a serra da Mantiqueira, primeiramente na captura de populações nativas e, posteriormente, à procura por ouro (ARAÚJO, 2008).

Com o desmembramento da capitania, segundo Patrícia Araujo (2017), houve uma preocupação política em ocupar a região. Esta foi objeto de disputa, envolveu Caldas (PIMENTA, 1998), adentrou ao século XIX e foi determinante na construção do atual território do Estado de Minas Gerais. Desta maneira, o governador da época, Lourenço de Almeida, enviou uma expedição militar de desbravamento, reconhecimento e posse da região em nome do rei em 1722.

Deste empreendimento foi fundado o primeiro arraial do sul de Minas, a atual cidade de Campanha, nomeada inicialmente como São Cipriano e alterado, em seguida, para Campanha do Rio Verde (ARAÚJO, 2017). Com o passar das décadas, outros arraiais foram sendo estabelecidos, como Aiuruoca (1706), Santa Maria do Baependi (1715) que, ao lado de Campanha, representam as colônias mais antigas do Sul de Minas. É relevante frisar acerca destes três primeiros arraiais, citados acima, que seus nomes são adaptações do tupi para o português, o que elenca a presença e a influência da cultura nativa na região¹⁴. Sobre este processo histórico, é importante também elucidar a crise da mineração em Vila Rica nas primeiras décadas do século XVIII, o que suscitou na busca por novos locais de ouro e outros metais preciosos. A ocupação, feita por portugueses e mineiros, seguiu um itinerário constante, ao longo das décadas, rumo ao sul e ao oeste da Capitania de Minas e o achado de ouro possibilitou a constituição de novos arraiais, como Santana do Sapucaí (Silvianópolis) em 1746, São Francisco de Paula do Ouro Fino (Ouro Fino) em 1749 e Nossa Senhora da Assunção do

¹⁴ Fontes extraídas nos sites dos poderes públicos locais (<https://www.aiuruoca.mg.gov.br/historia-de-aiuruoca/>; <http://www.baependi.mg.gov.br/site/historia/>)

Cabo Verde (Cabo Verde) em 1766 – estes dois últimos próximos a Caldas, que nesta temporalidade, era habitada por etnias nativas.

[...] a mudança da população para o sul indicava profunda alteração das funções e da economia de Minas Gerais, após a década de 1760. O declínio de Vila Rica e ascensão do sul refletiam a queda do papel dominante da mineração e a crescente importância das atividades agrícolas e pastoris (MAXWELL¹⁵, 1973 apud CARVALHO, 2015, p. 122)

Esta ocupação extensiva e gradativa do Sul de Minas coloca em perspectiva a categoria “sertão”. Porém, ela não pode ser vislumbrada exclusivamente sobre o eixo geográfico, posto que a sua percepção envolve elementos de um imaginário que incorporava a possível presença de etnias nativas e de variadas batalhas contra os bandeirantes paulistas, no caso da região, desde o século XVI. Este imaginário se formou no movimento de interiorização da colônia e contava, por exemplo, com os relatos antropofágicos. Assim, o sertão ganha tonalidades complexas que envolvem o desconhecido (CUNHA; GODOY, 2003), o diabólico e distante das povoações centrais da capitania.

2.1.2 Locus ubi mors gaudevit soccurrere vitam

A descoberta de faíscas de ouro na região próxima a Caldas propiciou o desenvolvimento dos arraiais de Ouro Fino e Cabo Verde. Contudo, ao que parece, esta motivação não esteve presente na ocupação de Caldas na segunda metade do século XVIII. A interpretação histórica que Reynaldo Pimenta (1998) fez deste processo está vinculada aos ciclos econômicos e possui pontos de convergência com a visão de Caio Prado Júnior em *Formação do Brasil Contemporâneo* (1994), porém, não existe qualquer tipo de referência na obra do memorialista. Deste modo, Pimenta afirmou que Caldas foi ocupada em virtude de uma nova forma econômica: a criação de gado e por isso, foi identificada, em sua obra, como ciclo pastoril.

Como até meados do século 18, a “única cousa que dava valor aos territórios novos, dando motivo à sua ocupação e povoamento, eram os descobertos de ouro”, a região onde mais tarde se vai localizar a Freguesia de Nossa Senhora do Patrocínio do Rio Verde das Caldas só foi ocupada e povoada quando, finda a era das minerações, se iniciou o “ciclo pastoril” (PIMENTA, 1998, p. 19)

Em 1776, o português Antônio Gomes de Freitas estabeleceu a primeira fazenda da localidade a partir de uma sesmaria doada pela Coroa Portuguesa, firmada na pecuária e a sua

¹⁵ MAXWELL, Kenneth R. *Conflicts and conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808*. Cambridge, 1973, p. 242. Citado por: MENDES *Et All*. *Brasil História - Texto & consulta*. 2. São Paulo: Brasiliense, 1979, p.48.

territorialidade compreendia além de Caldas, os atuais municípios de Santa Rita de Caldas e uma parcela de Poços de Caldas. Praticamente, ao longo das três primeiras décadas, após o estabelecimento da Fazenda dos Bugres, não houve uma dinâmica de povoamento na região no sentido de uma formação de um núcleo populacional de colonos. Nesta temporalidade não havia uma capela, apenas o cemitério, criado ainda neste século. Os moradores das fazendas da região, portanto, não tinham acesso cotidiano aos cultos públicos do catolicismo e, em raras ocasiões, tinham contato com padres da freguesia de Ouro Fino – responsável pela região de Caldas. Nesse sentido, a participação em missas e em procissões bem como os batismos, os casamentos e os rituais de morte dependiam de uma locomoção feita por caminhos difíceis e grandes distâncias.

Inicialmente os mortos eram enterrados em Ouro Fino e as dificuldades que envolviam o transporte podem ser ilustradas em uma ocasião, apontada por Pimenta (1998), em que o defunto deixou em seu testamento meia oitava de ouro “a todos que o acompanhem à distante ‘Matriz de São Francisco de Paula, de quem era freguez’ (...)” (p. 123). Ainda, segundo o memorialista caldense, Antônio Gomes batizou um filho em Ouro Fino e casou outra filha nesta freguesia. Há que se considerar que os escravos, obviamente, eram enterrados nas proximidades das fazendas com seus rituais particulares, católicos ou híbridos, uma vez que o catolicismo foi uma imposição na colonização ibérica do Novo Mundo. Este dado, se apresenta como relevante para refletir sobre as convergências e as permeabilidades culturais que foram se tecendo na localidade desde o século XVIII e que já estavam sendo gestadas na colônia há pelo menos duzentos anos. Assim, olhar para as permeabilidades culturais na formação social e religiosa de Caldas requer considerar que seus primeiros colonos possuíam mentalidades híbridas, resultantes das peculiaridades deste processo histórico mais amplo.

O cemitério local foi criado em 1782 por Antônio Gomes em suas terras. A área escolhida foi a parte plana no alto do planalto, ao lado de uma serra, e mesmo local no qual se localiza, na contemporaneidade, o centro da cidade de Caldas. O cemitério permaneceu no mesmo lugar até 1850 quando foi estabelecido um novo lugar para o recebimento dos mortos e que permanece atualmente. Assim, o centro de Caldas foi motivado inicialmente pela construção de uma necrópole.

Enfim, na encosta do morro (da serra) locou-se o cemitério. Nele se ergueu a Capela. Em torno dela se levantou o Arraial. O Cemitério foi a semente da Cidade, pois ele

teria se tornado mais um lugar onde a morte se comprouve em criar vida: “*Locus ubi mors gaudevit soccurrere vitam ...*” (PIMENTA, 1998, p. 120)¹⁶

Pode-se considerar que a construção do primeiro cemitério atendia inicialmente algumas demandas religiosas dos fiéis católicos, mas esteve distante de sanar as dificuldades de vivenciar o catolicismo rotineiramente no sentido do culto oficial, como os portugueses da metrópole estavam acostumados (MOTT, 1997). Se havia um lugar específico para enterrar os mortos, não havia um sacerdote para conduzir os rituais de morte, que envolviam sacramento da Unção dos Enfermos, este poderia apenas ser executado por um padre, e o Encaminhamento da Alma, rito de passagem *post mortem*, para que a alma chegue aos Céus e ao contrário do primeiro, se autorizado, poderia ser realizado por um leigo (PEREIRA, 2013). Assim, o cemitério resolvia o problema do corpo, mas não plenamente da alma no contexto litúrgico. O panorama que se abre para a análise da história local, é, inicialmente, de um catolicismo oficial relativamente ausente, possivelmente dirigido por leigos, em um sentido mais amplo, que incorporava também as rezas e os terços no espaço doméstico e as permeabilidades religiosas com cosmovisões africanas em determinados aspectos, sobretudo ao pensar em possíveis contingências e nas necessidades de recorrer aos poderes dos escravos africanos¹⁷.

Os primeiros sinais de um povoamento de colonos apenas podem ser vistos nos primeiros anos do século XIX, quando os primeiros casarões foram construídos, tomando como referência o cemitério. Provavelmente foram erguidas com autorização de Antônio Gomes, uma vez que a Igreja Católica ainda não tinha propriedades. Estes primeiros domicílios, erguidos a partir de 1804, antecederam a doação do português de doze alqueires de terra, ocorrida no ano seguinte e ao redor do cemitério à Nossa Senhora do Patrocínio para que garantisse a continuidade ao povoamento. Em 1806, o arraial foi fundado sob o nome de Rio Verde das Caldas, ainda sem a existência de uma capela e sem a presença de um padre ou capelão que administrasse religiosamente o local. Em Caldas, a primeira capela começou a ser construída em 1810, na frente do cemitério e com a entrada virada para o arraial.

2.1.3 A capela curada e a elevação à freguesia

A capela foi construída por escravos dos fazendeiros locais e, pela mesma mão de obra, foi reformada nas décadas posteriores em um mutirão organizado por escravocratas de toda a

¹⁶ Lugar onde a morte, com prazer, ajuda a vida (tradução minha).

¹⁷ Ver SWEET, James H. *Recrutar a África*. Cultura: parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições, 2007.

região. Ela foi finalizada em 1811 e adquiriu o título de curada (PIMENTA, 1998), ou seja, passou a ter um padre que morasse no lugar e possuía autorização legal da Igreja Católica para realizar celebrações litúrgicas, batizados ou os rituais de morte.

A capela disposta na frente e o cemitério localizado atrás. Esta apropriação do espaço no centro do arraial não mostra plenamente todo o poder que a Igreja Católica exerceu no município nos séculos XIX, XX e exerce no XXI, uma vez que sua força resistiu aos discursos sobre a laicização do Estado. A figura do padre, de um ponto de vista histórico, não se circunscreve apenas no campo religioso, tem conotações políticas e, por isso, é notória além de carregar as marcas de proximidade e de convergência com o poder municipal. Pensar ainda nesta construção do espaço no centro – o cemitério e a capela ou a morte e a religião - também evidenciava, de uma perspectiva social, uma diferenciação e um grau de hierarquia entre os moradores. Da mesma forma como em outras localidades do Brasil, houve o costume de enterrar as pessoas livres dentro das igrejas e, dependendo do *status* e da posição social dentro de uma hierarquia¹⁸, a pessoa podia ser enterrada mais próxima ao altar ou da pia batismal, fato que foi observado por Pimenta.

A hierarquia social, o cemitério a conserva. A morte não iguala ninguém. Os patrícios, com nobreza nos costados, eram ‘encomendados solenemente’ e jaziam na sombra protetora dos templos. Os pobres anonimamente no adro ensolarado.” (1998, p.123)

A partir da primeira década do século XIX, Caldas passou por um rápido crescimento econômico e populacional além de ter adquirido uma importância para a região. Estes aspectos possibilitam compreender o pedido de elevação à categoria de freguesia, feito no ano 1812 por meio de um abaixo assinado feito pela população em concordância com os padres de Ouro Fino, Silvianópolis e Cabo Verde e dirigido ao bispo Mateus de Abreu Pereira da diocese de São Paulo. Esta petição continha alguns pontos importantes que devem ser explicitados. As assinaturas contidas neste documento não foram de trabalhadores livres e pobres e, provavelmente, de homens bons – proprietários de terras, autoridades ou militares, todos detentores de escravos – que não moravam apenas no arraial. Eram, portanto, pessoas da região, pertencentes a uma camada social privilegiada (TEIXEIRA, 2001), possuindo, assim, uma

¹⁸ Pimenta trouxe alguns dados etnográficos ilustrativos a este respeito, como dona Genoveva de Souza Pena, em 1824, que escolheu ser enterrada ao lado da porta, mas na parte externa. Entre o adro, o entorno e a capela figurava, portanto, a mesma estratificação social, o que me permite pensar que a posição de Genoveva não era a mais socialmente elevada. Há que se considerar também que, no caso das fazendas mais distantes, haviam cemitérios específicos para os escravos, como nos atuais bairros rurais do Capivari e do Fim dos Campos. Também, é importante mencionar que esta prática teve continuidade até a metade do século XIX e foi abolida, definitivamente, em 1855, momento em que o cemitério foi transferido para o local onde permanece atualmente.

diferenciação para os parâmetros da época. Neste contexto, vislumbravam uma posição na câmara municipal, caso o pedido fosse aceito e fundamentaram uma elite local, cujos descendentes a representam na contemporaneidade.

Em segundo lugar, é importante destacar a reclamação dos moradores em relação à distância de Ouro Fino, a dificuldade do caminho e a necessidade de um pároco fixo e efetivo, conforme mostra um trecho do documento.

[...] ansiamos dos últimos desejos de termos a administração dos Sacramentos, fazendo-se nos muito dificultoso, procurarmos a Freguezia de Ouro Fino, pela grande distância e maus caminhos suplicamos e rogamos a V.Ex.ca R.ma para que na pessoa do Reverendo Padre Antônio de Carvalho e Pinto, ou qualquer outro do agrado de V. Ex.ca R.ma nos haja de conferir Paroquial no lugar denominado, pois as razões ponderadas nascidas dos desejos e grande necessidade de salvarmos as nossas almas: [...] (ARQUIVO NACIONAL, SETOR DE DOCUMENTAÇÃO DA MESA DA CONSCIÊNCIA E ORDENS apud SILVA, 2019)

Neste contexto, cabe apontar que, mesmo em face da condição de capela curada, existe a possibilidade do padre Antônio de Carvalho e Pinto residir em Ouro Fino e se locomover até o arraial, haja visto que, pelas palavras dos moradores, o contato com o padre não era constante. Atrela-se a isto, segundo o documento enviado do bispo Mateus à Mesa de Consciência e Ordens¹⁹, que Antônio de Carvalho é referido como interino. Nele ainda consta que a população local padece pela falta de “socorros espirituais”. Esta suposição acerca de uma relativa ausência do padre, derivou de algumas inconsistências documentais que observei ao comparar três trabalhos de memorialistas da região, Reinaldo Pimenta (1998), Nilson Lemes (2019), ambos caldenses, e José Guimarães (2000), morador de Ouro Fino, em seu texto *A Capela de Caldas e seu desmembramento de Ouro Fino*²⁰.

Outro ponto relevante desta fonte diz respeito a falta de assistência religiosa pela qual vivenciaram os moradores do arraial, mesmo tendo um padre interino, como pode ser visto a seguir.

[...] em que eles [párocos das outras freguesias] mostram a grande necessidade de que há de se erigir freguesia naquele lugar para os Povos não padecerem falta dos socorros espirituais, morrendo muitos sem Sacramentos, achando-se meninos de oito e mais anos sem receberem o Baptismo e alguns de idade de quatorze anos sem receberem ainda o Sacramento da Penitência, como consta da Resposta do Vigário da Freg^a. De

¹⁹ Intitulado “Representação do Bispo de São Paulo para a Mesa da Consciência e Ordens”. Este documento, presente na obra do memorialista Nilson Lemes (2019), faz parte do processo burocrático de elevação à categoria de freguesia e que durou quase um ano. Sendo iniciado pela petição dos moradores em primeiro de abril de 1812, o pedido do bispo ao referido órgão (11/09/1812), o aceite do mesmo (22/12/1812) e o Alvará Régio que estabeleceu a freguesia (27/03/1813).

²⁰ Texto póstumo, publicado por sua esposa na revista da ABRASP (Associação Brasileira de Pesquisadores de História e Genealogia) e escrito, originalmente em 1965.

Cabo Verde, Ignácio Ribeiro do Prado e Siqueira. O mesmo se mostra da informação do Cônego Visitador Antonio Paes de Camargo. (SILVA, 2019, p. 26)

O pedido da população e o endossamento por parte dos párocos da região e do bispo da Diocese de São Paulo jogam luz não apenas sobre as necessidades dos moradores locais, mas mostra a carência estrutural do catolicismo oficial e de seu controle sobre as pessoas, o que foi tecendo, aos poucos, uma religiosidade que não deixou de ser católica, porém, com traços particulares, alguns dos quais ultrapassaram os limites de sua doutrina e chegaram até o século XXI, podendo ser apreendidos nesta pesquisa. Esta ausência se aproxima das colocações de Luis Mott (1997) acerca das vivências religiosas na época colonial e, portanto, mostra que Caldas está vinculada a um quadro histórico e social mais amplo.

[...] o colono, ao transferir-se da Metrópole para a América lusitana, perdia muito da regularidade e frequência da tradicional vida religiosa comunitária: no Reino o número de templos, pastores e festividades sacras era muito maior do que na Colônia. Aqui, muitos e muitos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos. (MOTT, 1997, p. 163)

Um dos aspectos desta religiosidade é configurada pela constante atuação e autonomia dos leigos, o que me leva a pensar em um catolicismo popular, com características de tecitura nos ambientes privados e que foi chamado por Gilberto Freyre (2006) de catolicismo familiar. Ao colocar em perspectiva as vivências religiosas nos espaços domésticos é necessário apontar o costume de reservar uma parte da casa para estes fins, como a confecção de altares e oratórios, muitas vezes, portáteis e colocados nos quartos (ALGRANTI, 1997) e que são aspectos comuns, de modo geral, hoje nas residências dos católicos.

A freguesia foi instituída por meio de um Alvará Régio estabelecido pelo príncipe regente D. João em vinte sete de março de 1813²¹, data que é considerada como o marco fundador da cidade e é festejada, como aniversário do município. O arraial e a sua capela curada estavam incorporados à freguesia de Ouro Fino. A nomeação à Freguesia de Nossa Senhora do Patrocínio do Rio Verde das Caldas não unicamente desmembrou Caldas de Ouro Fino, como também aumentou seu território, o qual já possuía em sua extensão Poços de Caldas, Santa Rita de Caldas, Andradas e Ibityúra – estas últimas, em décadas anteriores (fins do século XVIII), eram consideradas “terras proibidas” para o trânsito de pessoas e para a construção de moradias por serem consideradas lugares potenciais para o contrabando de ouro.

²¹ Documentação presente no Livro do Tombo de Silvianópolis e arquivada na Cúria de Pouso Alegre (MG), cidade em que Caldas, atualmente, está subordinada de um ponto de vista eclesiástico. O memorialista ouro finense José Guimarães afirmou que o Alvará Régio está copiado no referido livro religioso porque Silvianópolis cedeu parte de sua freguesia para Caldas.

Em Caldas, a primeira metade do século XIX marcou uma profunda prosperidade econômica e um grande aumento populacional, esta ocasionada pela incorporação de arraiais por ocasião dos desmembramentos freguesias citadas acima e também pelos atrativos da pecuária e da agricultura. Para ressaltar este contexto, Pimenta, procurou colocar em evidência ondas migratórias que se deslocaram para Caldas, vindas Ouro Preto, Campanha e Pouso Alegre. As casas do centro passaram a se tornar luxuosas, seus tamanhos aumentados bem como os quintais, fazendo com que a via pública se situasse de um lado apenas, posto que o outro era ocupado apenas por residências.

Como consequência dessa prática as vias públicas tem casas dum lado apenas. A preocupação das grandes áreas circundando as residências senhoriais acarretou a curiosa disposição das ruas serem construídas tendo as casas somente num dos lados. (PIMENTA, 1998, p. 162).

Esta discussão sobre o aumento populacional pode ser melhor ilustrada a partir de alguns dados que coletei de três fontes distintas: a obra de Pimenta (1998), uma corografia de Minas Gerais, elaborada por Raimundo Matos (1981)²² e alguns arquivos da Revista do Arquivo Público Mineiro (R.A.P.M.)²³. Estes dados foram cruzados, o que possibilitou a confecção da seguinte tabela.

Tabela 1: População total de Caldas: 1821-1842

Ano	Nº total de habitantes	Nº total de domicílios
1821	2955	
1826		93
1830		93
1831	3055	520
1833	5320	
1842	12842	

Fonte: MATOS, 1981 para o ano de 1831; PIMENTA, 1998 para o ano de 1821; para os demais anos.RAPM.

Nesta compilação de dados, os números dos noventa e três domicílios coincidiram com duas datas diferentes (1826 e 1830) e considerando que Pimenta não identificou a origem da fonte, é possível que ele teve acesso ao mesmo documento publicado pela Revista do Arquivo Público Mineiro. Contudo, não encontrei no referido arquivo nenhuma colocação sobre a data colocada pelo memorialista, o que pode indicar um equívoco da sua parte na escrita do trabalho,

²² MATOS, Raimundo José da Cunha. *Corografia histórica da Província de Minas Gerais (1837)*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981, p. 145-147.

²³ Consulta realizada no dia 23/04/2020. Segue o link:

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/search.php?query=&ordenar=10&asc_desc=10&action=showall&and=AND&start=120

do mesmo modo que ele pode ter encontrado esta fonte em outro documento, como em algum arquivo na cidade de Campanha, na qual a freguesia de Caldas esteve subordinada nas primeiras décadas deste século. Consequentemente, procurar uma resposta exata para este choque de dados, ao meu ver, indica levantar hipóteses que não poderão ser concretizadas.

Tabela 2: Crescimento da população de Caldas, 1821-1842

Ano	Nº total de habitantes	Período	Tx Geométrica de Crescimento anual
1821	2955	-	
1831	3055	10	1,003%
1833	5320	2	1,319%
1842	12842	9	1,103%
1872	-	30	-

Fonte: MATOS, 1981 para o ano de 1831; PIMENTA, 1998 para os demais anos.

A característica importante desta tabela diz respeito ao número crescente da população. Por mais que os dados sejam representações do real e não alcancem, efetivamente, o total, haja visto que hoje o censo do IBGE ainda encontra estas dificuldades, eles trazem números importantes entre os anos de 1821 e 1842 e revelam um crescimento populacional na taxa geométrica anual. Este aumento carrega consigo alguns aspectos da história política e da história econômica de Caldas que devem ser esclarecidos. A condição de freguesia se configura como um atrativo migratório em face do caráter religioso da população colonial da região. No entanto, o fator econômico possui semelhante relevância porque a pecuária, em maior medida, e a agricultura eram os motores da economia regional na Província de Minas Gerais²⁴.

2.1.4 A Villa de Caldas

O pedido para o estabelecimento de uma vila estava mais relacionado com o poder político e com o prestígio que determinados moradores possuíam na capitania do que com as questões comerciais, uma vez que estas permaneciam atreladas aos tropeiros que traziam as mercadorias. Nesse sentido, tal processo histórico se configurava como uma interiorização da colonização a partir de uma presença maior da administração imperial, além da Igreja Católica. Exemplo disso foram os estabelecimentos da câmara dos vereadores e do primeiro cartório em 1839 (SILVA, 2019). Ao se tornar vila passou a integrar a Comarca do Sapucaí²⁵, com sede em

²⁴ A capitania tornou-se província em 1821.

²⁵ Segundo a dissertação de Leonardo Delfino (2010), em 1833, a Comarca do Rio das Mortes teve dois desmembramentos, surgindo a Comarca do Rio Paraybuna e a Comarca do Sapucaí. Esta tinha dois termos: Pouso

Campanha (ARAÚJO, 2008), recém desmembrada da Comarca do Rio das Mortes (DELFINO, 2010). Assim, de um ponto de vista administrativo, Caldas pertencia ao termo de Pouso Alegre desde 1833 e saiu, portanto, da jurisdição de Campanha. No entanto, ao ser elevada à vila, também se tornou termo e conseqüentemente se emancipou deste. É importante mencionar também que ao separar-se de Pouso Alegre, Caldas se tornou município, segundo o trabalho do Instituto de Geociências Aplicadas do Estado de Minas (1997). Portanto, as categorias vila e município são equivalentes de um ponto de vista administrativo.

Na obra de Pimenta (1998), este período que se estendeu até a segunda metade do século XIX foi o de maior importância de Caldas para a região e conseqüentemente de seu desenvolvimento. Outro aspecto que contribuiu neste processo, foi o conhecimento notório que as águas medicinais, que curam enfermidades cutâneas e gástricas, passaram a adquirir, sendo quatro fontes em Pocinhos do Rio Verde (atualmente distrito do município) e três em Poços de Caldas, que naquela ocasião era Caldas²⁶.

Acerca das questões demográficas, é importante levantar alguns pontos. Sobre os dados do R.A.P.M., ao que consta, estão contidos apenas números dos moradores do arraial, não considerando, portanto, os domicílios espalhados por sua enorme extensão. Em Matos (1981), apesar de possuir uma maior especificidade, abrangendo os arraiais subordinados às freguesias, parece, do mesmo modo, não ter inserido as populações que se situavam mais distantes do centro, o que, de fato, é compreensível à medida que as dificuldades eram enormes e também pela centralidade do seu trabalho: a busca por núcleos populacionais no início do Império – as vilas, as freguesias e os arraiais.

A falta destes dados numéricos sobre as áreas mais distantes dificulta uma análise comparativa com a vila, o que não compromete uma outra abordagem. No século XIX, Caldas não era mais terra de dois, Antônio Gomes de Freitas e Nossa Senhora do Patrocínio. Ocorreram fragmentações em sua sesmaria, ocorridas desde o final do século anterior em virtude do falecimento de sua primeira esposa, dentre as quais além das heranças, destacam-se também as vendas de parte da propriedade, gerando outros donos e multiplicando o número de fazendas, conforme averigüei na tese de Rovaron (2015). Considerando estes pontos conjuntamente com

Alegre e Jacuí. Caldas se desmembrou do termo de Pouso Alegre, que abrangia seis freguesias – Caldas, Santa do Sapucaí, Douradinho, Ouro Fino, Jaguaré e São José do Paraíso.

²⁶ É importante ressaltar que o conhecimento destas águas da região é anterior à condição de freguesia, sendo conhecidas pelo governador da Província de Minas, Luís da Cunha Menezes, no último quarto do século XIX. As águas também são mencionadas por Matos (1981).

a força da pecuária na primeira metade do século, não se pode ignorar a quantidade expressiva destes moradores mais distantes, maior do que na freguesia e, posteriormente, do que na vila.

Mesmo em face disso, Pimenta (1998) procurou mostrar o progresso e o desenvolvimento de Caldas e ignorou aspectos da ruralidade local. A importância do rural não reside apenas na sua extensão e no número de moradores, ele se configura como uma categoria de pensamento construída na relação com o meio natural e com as condições materiais da vida no campo, que permanecem no presente e orientam as visões de mundo, inclusive dos moradores da cidade. Assim, neste esforço de Pimenta, houve uma tentativa em pincelar um retrato social que no fundo é mínimo e não incorpora os pobres livres, os escravos e os moradores das fazendas, sejam pequenos, grandes proprietários ou empregados. No seu trabalho há uma linha de evolução traçada e que, no fundo, implica em uma marginalização de várias figuras históricas.

Este ponto ignorado por ele na história local, em vista de sua perspectiva positivista, é a base sobre a qual este estudo se assenta, ao considerar a ruralidade como um dos pontos-chave para a compreensão da cultura caldense, enquanto sociedade histórica e do catolicismo popular que é o eixo gravitacional de minha pesquisa. Desta maneira, entendo ambos como frutos indissociáveis de um processo que envolveu, e envolve, transformações e permanências nas mentalidades e na vida material.

Refletir sobre a relação entre a extensão territorial, o distanciamento das fazendas e um grande número de moradores, demanda considerar as dificuldades cotidianas destas populações distantes da vila, que não diminuíram com o seu rápido desenvolvimento e as elevações à vila e à Cabeça de Termo²⁷. Na verdade, com o aumento do território, estas dificuldades continuaram e, possivelmente, aumentaram para os habitantes de regiões mais distantes e recém subordinadas à Caldas. Nesse sentido, se o núcleo foi se desenvolvendo de forma mais lenta bem como as relações capitalistas internas a partir da revenda de mercadorias provenientes dos tropeiros como os alimentos e os boticários, nas áreas mais distantes a situação era diferente. A grande maioria das necessidades cotidianas era sanada internamente, inclusive na dimensão da saúde por ocasião do conhecimento de plantas terapêuticas, e no caso das fazendas escravocratas, os cativos produziam as enxadas e outras ferramentas de trabalho utilizadas nas plantações bem como as roupas e as alpercatas – calçados comuns na época.

²⁷ Esta era uma categoria administrativa que tinha controle sobre freguesias e arraiais.

A terra ainda fornecia os alimentos e por meio das criações de animais eram produzidos outros, derivados de porcos, de galinhas e de vacas, como o toucinho, o pernil, o queijo e os ovos. Entretanto, segundo Pimenta (1998), cujo olhar se debruçou apenas sobre as grandes propriedades, o gado era poupado do corte, sendo negociado com a Corte do Rio de Janeiro e levado pelos tropeiros conjuntamente com o queijo e com o toicinho, em uma negociação que envolvia a troca por sal, por objetos de luxo e por dinheiro, no século XIX, os Réis e posteriormente, os Mil Réis. Na fazenda também eram produzidos os óleos de mamona para as candeias que também podiam abastecidos com a gordura de porco. Esta, apresentava ainda outras funções, como na cozinha e na conservação da carne, costume este que permanece na atualidade, sendo chamado de carne de lata.

Neste contexto, pensando por intermédio de uma antropologia histórica da alimentação, é possível compreender o gosto regional pela carne de porco, consumida em grande medida pela população das fazendas, haja vista que o gado tinha outra utilidade. Este gosto também pode ser compreendido pelo consumo do porco nas terras de camponeses pobres que não possuíam gado ou tinham em pequeno número, de modo que a sua utilização era voltada para a consumo do leite e para a confecção de queijo ou coalhada. A comida se configura como uma categoria histórica que exhibe permanências, mudanças de hábitos e a dinâmica social (SANTOS, 2011). Assim, pode-se considerar a carne de porco como um elemento da identidade local, que exhibe uma preferência atualmente e que se configura como resultante de uma condição do passado, ou seja, o que se entende por gosto na contemporaneidade possui implicações históricas que apontavam uma necessidade material.

A culinária é um dos modos pelos quais as identidades assumem materialidade. A comida típica não é qualquer comida; representa experiências vividas, representa o passado e, ao fazê-lo, o coloca em relação com os que vivenciam o presente. (MORAIS, 2011, p. 243)

Os traços etnológicos fornecidos pelo memorialista caldense, mesmo que se referindo ao período anterior à emergência da vila, não podem ser pensados como uma ruptura no sentido de mudança das condições sociais, costumes e mentalidades na medida em que muitos viveram com força, pelo menos, até a metade do século XX e alguns permanecem hoje. Estes dados de Pimenta se encontram com os escritos do cronista Auguste de Saint-Hilaire (1940 apud CANDIDO), que visitou a região, especificamente em uma fazenda no vale do Jaguari (hoje Andradas e Ibityúra) e descreveu a vida cotidiana das fazendas a partir de um espectro da auto suficiência.

Antonio Candido em sua obra *Parceiros do Rio Bonito* (2001) ao estudar a cultura caipira no interior de São Paulo, particularmente em Bofete, também tomou esta inclinação na qual o povoamento disperso favoreceu o engendramento de uma economia de subsistência. Nesse sentido, “Com efeito, plantava-se para viver, com pouca ou nenhuma utilidade comercial do produto; (...)” (CANDIDO, 2001, p. 112) e a isto somava-se a coleta, a pesca e a caça, resultados de uma permeabilidade cultural com as etnias nativas no que se refere ao conhecimento dos hábitos dos animais e às técnicas de captura, chamadas em Caldas de arapucas. Candido ainda chamou atenção para o sal enquanto elemento de sociabilidade que permitia o contato com outras pessoas. Assim, este produto conjuntamente com a procura pela religião e pela justiça representavam as formas mais comuns de socialização.

Esta dispersão populacional na vila de Caldas e a sua vasta territorialidade rural em comparação com as áreas onde haviam as freguesias, conforme evidencia o mapa abaixo, são elementos que contribuíram para a formação de um contexto cultural baseado nos improvisos, em um relativo isolamento e na autossuficiência. Na dimensão religiosa, ainda que, com o decorrer da história, novas capelas curadas emergissem nos arraiais, as distâncias e o *modus operandi* da economia, que tornavam as propriedades rurais mais esparsas, aumentavam as dificuldades da administração religiosa, no sentido de atender as populações. Dentre estas dificuldades, é possível mencionar os meios de transporte, as estradas ruins, o relevo acidentado e o tamanho da região que os poucos padres deveriam assistir, conforme ilustra o mapa.

Mapa 2: Mapas históricos comparados entre as vilas de Campanha e Caldas.



Fonte: Tese de Carlos Rovaron (2015)²⁸.

²⁸ ROVARON, Carlos Eduardo. *O xadrez imobiliário: as peças humanas, o tabuleiro de terras e as novas regras do jogo em Caldas (MG) (século XIX)*. 2015. 492f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2015, p. 59.

Esta extensão territorial, exibida acima, que compreende hoje vinte e dois municípios mineiros²⁹ e indicada no mapa pelos pontilhados vermelhos, coloca em perspectiva apenas três paróquias³⁰: Cabo Verde, Caldas e Douradinho – hoje distrito de Machado – o que mostra a insuficiência do controle clerical e a continuidade de uma vivência religiosa mais autônoma por parte das pessoas em suas casas mesmo em face de um contexto que mostra um período de interiorização colonial na região. Há que se considerar também um hibridismo cultural a partir do convívio com os escravos que, de um ponto de vista estatístico, representavam números significativos na região. Por exemplo, em 1826, eles totalizavam 27,2% da população que morava na freguesia de Caldas (DELFINO, 2010), o que indica a definição dos contornos de um catolicismo que vai adquirindo referenciais simbólicos de outras cosmovisões.

2.1.5 A segunda metade do século XIX: algumas questões

Ainda que Pimenta (1998) procurou se esforçar para mostrar os “progressos” políticos, econômicos e sociais da localidade, articulando em uma linearidade quase hegeliana de evolução, procurei mostrar que as décadas interpretadas por ele como o momento áureo de Caldas - finalizado no último quartel do século XIX - correspondia à uma pequena parcela da população – os moradores do largo da capela e posteriormente da Matriz³¹. Todavia, este desenvolvimento deve ser, no mínimo, relativizado, em virtude de uma precariedade que atravessou os séculos ao olhar para a vida cotidiana nas localidades mais distantes. Esta perspectiva do memorialista, que carregou uma visão totalizante sobre o município, não incorporou questões que perpassassem pelo sanitarismo público. Encontrei um outro documento na revista do arquivo de Minas (R.A.P.M.), que evidencia alguns dos problemas de saúde que a população local vivenciou na década de 20 e que, provavelmente, continuou nos anos seguintes até serem sanados.

Nas freguesias de Camandocaia, Ouro Fino e Caldas grassa com progresso o mal de Lázaro; e presumem aqueles povos q.' em huns procede do mao alimento da gente

²⁹ Tomando como referência outro mapa usado por Rovaron (2015), a vila de Caldas compreendia ao norte Muzambinho, Monte Belo, Alterosa, Areado, Cabo Verde, Divisa Nova, Serrania e Alfenas. A leste: Paraguaçu e Carvalhópolis. No centro: Caldas, Botelhos, Campestre, Machado, Paraguaçu, Poços de Caldas, Bandeira do Sul, Campestre e Poço Fundo. E ao sul: Andradas, Santa Rita de Caldas, Ibitiúra de Minas e Ipuiúna.

³⁰ É importante ressaltar que na época colonial a noção de freguesia era o mesmo que paróquia e esta divisão administrativa religiosa permaneceu durante o período imperial, finalizando apenas com o Proclamação da República quando a Igreja Católica foi separada do Estado brasileiro.

³¹ A igreja Matriz foi construída sobre a capela a partir de 1820 e cujo fundo monetário se deveu, em certa medida, aos testamentos de vários fieis. O adro permaneceu ao seu fundo até 1850, momento em houve uma reestruturação da área urbana.

pobre, como o pinhão e carnes de porco defumadas, e sustentados estes com o mesmo pinhão: em outros pela pouca cautela com que se comunicao: em outros por herança de seus Paes, em outros finalm^e pelo gálico mal curado. (R.A.P.M., 1896, p.632)³²

Trazer estes dados etnográficos não implica em desqualificar a visão romântica com a qual Pimenta forneceu em sua obra sobre a região. Este documento, datado de 1826, baliza duas doenças que estiveram presentes no Brasil desde o período colonial, a lepra, enunciada como Mal de Lázaro, cujo tratamento implicava no isolamento dos infectados até a metade do século passado (EIDT, 2004) e a sífilis, referida como Mal Gálico, presente aqui desde o século XVI (FREYRE, 2006) e cujo tratamento efetivo foi desenvolvido apenas no início do século XX. Dado o conhecimento médico desta temporalidade, as duas doenças, por serem cutâneas, poderiam ser confundidas e, segundo o documento, a sífilis é apresentada como evolução da lepra. De todo modo, é importante reiterar que não havia em Caldas um serviço público de saúde formalmente estabelecido. Destaco esta colocação do formal uma vez que a Santa Casa da Misericórdia de Caldas foi criada em 1899 e anteriormente havia a Casa da Piedade, idealizada pelo padre Francisco de Paula Trindade, que ficou à frente da paróquia entre 1842 e 1880 (SILVA, 2019). A falta de documentos acerca da Casa da Piedade³³, me leva, ao limite de sua criação, no ano de chegada do referido padre à vila e, assim, anterior a isto, não foi possível identificar a existência de qualquer tipo de serviço sanitário.

Para além desta lacuna histórica, a pobreza descrita no documento se defronta com a escrita do memorialista caldense e coloca em ilustração o consumo do pinhão, que ainda hoje se configura como um hábito alimentar caldense tal como a carne de porco, o que vai delineando traços de uma cultura caipira, ligada ao meio natural (CANDIDO, 2001) e que foram ignorados por Pimenta. Partindo, ainda, do documento do R.A.P.M., em uma interpretação que foge aos seus limites, a falta de médicos e tratamentos para estas doenças que se espalharam pela freguesia, principalmente nas roças mais isoladas, podem sugerir, a presença dos benzedores, agentes centrais do catolicismo popular no município, como forma de resolver estes problemas cotidianos.

³² R.A.P.M., volume 1, fascículo 3, 1896, p. 456-647.

³³ Segundo o site da prefeitura do município – visita no dia 01/05/2020 - ela funcionava, pelo menos, desde 1871 e, à vista disso, Caldas fez parte de um processo mais amplo e mais profundo em que a Igreja Católica encabeçava o controle sobre a saúde coletiva desde a Idade Média. Segue o site da consulta: <https://caldas.mg.gov.br/a-santa-casa-de-caldas-celebra-130-anos-ininterruptos-de-atendimento/>

Caldas se tornou Cidade a partir da determinação da lei nº 973 de 2 de junho de 1859³⁴, assinada pelo vice-presidente da província Joaquim Delfino Ribeiro da Luz e sua economia ainda gravitava sobre a pecuária e sobre o serviço escravo. De um ponto de vista da política estas décadas marcaram momentos de efervescência: brigas, discussões e inimizades. Dois grupos de pensamentos distintos foram se aglutinando, os liberais e os conservadores, e em torno deles posicionamentos paradoxais envolvendo a centralização e a descentralização do poder, a monarquia e a república. Os primeiros, provavelmente em menor número, oriundos dos movimentos migratórios, sobretudo com a elevação à vila, vindos de centros maiores, trouxeram outros pensamentos políticos, nos quais havia a influência do Iluminismo e foram se tornando mais explícitos à medida que o século foi adentrando às suas últimas décadas. Todavia, estes movimentos de deslocamento populacional, trouxeram, em sua maioria, pessoas que eram conservadoras de um *status quo*, como militares e como juristas, que se juntaram com uma elite local – agrária e escravocrata, formada pelos homens bons. Assim, de uma forma mais generalizada, muitos destes migrantes que se posicionavam em favor da república defendiam a manutenção da escravidão.

Um caso curioso, trazido por Pimenta (1998) e anterior ao estabelecimento da Cidade, remonta ao ano de 1844, quando o padre Trindade – o mesmo da Casa da Piedade – se negou a rezar a Missa do Espírito Santo que, por lei, deveria abrir o serviço eleitoral. Os eleitores estavam reunidos na Igreja Matriz e como o direito de voto, de acordo com a constituição de 1824, era determinado pela renda, ali se encontrava, provavelmente, uma grande maioria de conservadores, e sendo o padre um liberal, não estava presente ao evento. A sessão foi interrompida, ele foi procurado e intimado por um capitão chamado Raymundo. Trindade, ao ser encontrado, informou que

- I – que “já tinha dito missa naquele dia e não podia rezar duas”;
- II – que “tinha mandado dar, em vez de uma, duas entradas e quem quisesse já devia tê-la assistido”;
- III – que “se ele precisava da Câmara, a Câmara também precisava dele”. (PIMENTA, 1998, p. 196-197)

Outra vez, o memorialista não cita a sua fonte, mas pelo modo como ela é estruturada, parece indicar uma parte da ata desta eleição e, portanto, possivelmente, presente no Cartório Eleitoral de Caldas. Esta ocasião mostra, no mínimo, três pontos suscetíveis da história: as desavenças políticas entre conservadores e liberais; a profunda articulação entre o Estado e a

³⁴ Carta de Lei que eleva à categoria de Cidade a Villa de Caldas da Comarca do Sapucahy. In: Colção de Leis da Assembléa Legislativa de Minas Geraes de 1859. Ouro Preto: Typographia Provincial, 1860, p.10.

Igreja enquanto religião oficial; e por fim, a força política que os párocos locais tem em Caldas, que adentrou ao século XX e dentro os quais destaca-se a figura do último padre Sebastião Dal Poggetto da referida centúria, comandando a paróquia entre os anos de 1975 e 2004.

Neste quadro de embates entre liberais e conservadores durante o XIX, é possível observar tais disputas a partir dos periódicos da cidade³⁵. Os conservadores comandaram o jornal local “O Caldense”, que circulou a partir de 1875. Foi redigido por Thomaz Pacheco Ferreira Lessa, que, no mínimo, era conivente com o sistema escravocrata. O jornal possuía uma inclinação religiosa, demonstrada pelo fato da Igreja Católica ter uma coluna específica, intitulada “A Igreja e o Século”, e, muitas vezes, combativa ao protestantismo, presente em Caldas desde de 1872 (SILVA, 2019), como mostra o seguinte trecho de uma discussão sobre a ciência e o catolicismo no sentido de rejeitar reformulação da doutrina “ Ahí está o perigo. Lutherro, Calvino, Zwingle e Henrique 8º quiserão reformar a Igreja, mas todos foram mal succedidos! ” (O Caldense, n. 20, página 3, 22 de setembro de 1878). Esta discussão, que perpassa pela posição racionalista do Iluminismo e do Positivismo de Augusto Comte, também pode ser identificada em outra edição.

A Igreja é mãe terna e carinhosa que dirige palavras consoladoras a seus filhos, e estes podem segui-las ou esquece-las, andar pelo caminho recto ou da perdição. A liberdade da Igreja, segundo os pensadores livres, deve modelar-se em Jaccoliot, Voltaire, Rousseau e muitos outros que escrevem á medida de seus desejos; desejos que são guiados mais pelas sensações e os sentidos que pela mesma razão. Trabalha-se pela emancipação do pensamento afim de torná-lo echo do racionalismo. Pretende-se abolir a norma do catholicismo para erguer-se em ídolo a razão. (O Caldense, n. 21, 29 de setembro de 1878).

Este jornal, cujo subtítulo era curiosamente “Orgão Imparcial, Litterario e Noticioso”, também era favorável a continuidade da escravidão³⁶.

[...] os liberaes querem queimar as igrejas, porque não querem religião! Os liberaes querem dar liberdade aos captivos para captivar a pobreza! – os liberaes querem recrutar (são palavras de Frei Flavio) só os filhos dos pobres!! Se me fosse lícito perguntar-lhe-hia: - Quem foi que prendeu Bispos e padres?? Quem foi que publicou a lei do ventre livre? Quem foi que publicou a Lei de 26 de Setembro de 1874

³⁵ Todos os jornais locais que tivemos acesso foram organizados e digitalizados pelo caldense Fábio Ottoni, à exceção de um exemplar do intitulado “Crença Liberal” que encontramos disponível no arquivo da Biblioteca Nacional, localizado no Rio de Janeiro e que abaixo será utilizado como fonte analítica, tal como “O Caldense”.

³⁶ O recrutamento na lei de 26 de setembro de 1874, a que se referiu o jornal, diz respeito ao alistamento militar, que isentava graduados, graduandos, membros oficiais da Igreja e deficientes físicos e mentais. É interessante notar que a crítica corresponde a um ataque ao imperador Dom Pedro II, o que evidenciaria uma contradição em vista do caráter conservador e antiliberal do jornal, mas, sobretudo mostra o desgaste da imagem do imperador em seus últimos anos, bastante estimulada pela mídia (SCHWARCZ, 1999). Segue o link da lei no site da câmara dos deputados (visita dia 26/04/2020): <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-2556-26-setembro-1874-589567-publicacaooriginal-114514-pl.html>.

relativamente ao recrutamento? [...] (O Caldense, n.20, 22 de setembro de 1878, página 3)

Outro ponto que não pode ser ignorado é o monopólio da imprensa local, uma vez que ao analisar os editores dos jornais desta temporalidade, existe algum tipo de vínculo entre eles, inclusive a proximidade de endereços, onde os jornais eram feitos – na rua Conde D’Eu³⁷. Não é possível também desconsiderar a quem estes jornais eram destinados ou quem os lia, sobretudo, porque o índice de analfabetismo, provavelmente, era grande e, assim, as notícias corriam por meio da oralidade, fazendo com que a população menos instruída, do ponto de vista educacional, aderisse a elas sem conhecer a perspectiva ideológica contida nas matérias, podendo ser tomadas como verdades, fato que permanece ainda hoje.

2.1.6 A crise econômica na ótica do catolicismo popular local

Independentemente da posição partidária, no que se referia à escravidão, tanto pelos jornais quanto pela obra de Pimenta (1998), havia uma grande resistência à abolição, o que indica que muitos daqueles que se intitulavam liberais possuíam escravos e, portanto, pensar a dinâmica da política nacional requer uma fuga de modelos estanques e uma aproximação com as lógicas locais. A sociedade caldense é, em vários sentidos, conservadora, hierarquizada, marginalizante e cuja política, historicamente, foi controlada por latifundiários, médicos ou pessoas com algum outro tipo de *status*, que não possuíam ou possuem qualquer tipo de vínculo identitário com a classe trabalhadora ou com as pessoas mais pobres. Em minhas vivências em Caldas, percebi este conservadorismo em políticos novos, que se apresentam com novas visões, mas, na prática apresentam mentalidades que se ligam às gerações anteriores.

O conservadorismo do presente está diretamente relacionado com a opção das lideranças econômicas locais do final do século XIX na continuidade da pecuária que permanece no século XXI, uma vez que esta atividade ainda se constituiu como uma das bases econômicas do município. Se as relações capitalistas deste período apontavam uma guinada rumo à produção cafeeira, Caldas se manteve, portanto, na criação de gado enquanto principal atividade, o que agregou menos valor em relação às cidades vizinhas e, por isso, Pimenta (1998) utilizou a palavra decadência.

Esse era o arraial que uma bendita decadência mumificou conservando-o para nós do começo do século quase como foi: com o Senhor-fôra nas ruas, a Ave Maria nas tardes românticas, as Congadas barulhentas com os embaixadores de alarmes, espadas

³⁷ Atualmente esta rua se chama Senador Bueno de Paiva.

longas, canutilhos e dourados, os enterros solenes escorregando pelo beco do cemitério abaixo no canto chão monótono das Irmandades rubras e a Marcha Fúnebre, soprada pela banda (sem ofensa a Ela) de Santa Cecília. A banda que, graças à Santa, aguentava morro abaixo os lúgubres acordes de Mozart. (PIMENTA, 1998, p. 166)

Esta opção pela pecuária como motor da economia local ao passar por crises também contou com explicações típicas do catolicismo popular caldense à medida em que elucidam a atuação de elementos de um outro mundo, o que reforça a ideia desta tese sobre o vínculo indissociável entre este e as cotidianidades locais e que faz parte do modo como as pessoas interpretam a realidade que as cercam. Pimenta (1998), em contato com o memorial do major Liberato Mariano de Souza (1874), elucidou algumas de suas explicações para aquele momento e se referiu a ação de forças ocultas e de uma “mão misteriosa impede o progresso dos outros dias na sua marcha victoriosa” (1998, p.62).

O memorial de major Liberato carrega sua interpretação daquele momento histórico e esta não pode ser separada de sua visão de mundo, tecida, em grande medida, pela cultura local em que a presença cotidiana do além se configura como uma forma de leitura da realidade. Pimenta, em outra citação sem referência, trouxe um relato de João Amarante no jornal “A Verdade”³⁸: “Esta pobre cidade teve, por certo no seu começo, quem provocasse contra ella as iras de Deus” (PIMENTA, 1998, p. 62).

Pimenta incorporou outra explicação, que também utilizou elementos do outro mundo às narrativas populares que colocavam a crise do fim do século XIX como proveniente de uma praga de padre “Houve, diz a lenda, certo reverendo mal satisfeito que ao deixar o povoado, amaldiçoando-o, sobre ele sacudira biblicamente o pó de suas sandálias ...” (p. 62). Neste mesmo sentido analítico dos moradores havia ainda uma outra narrativa que se referia à uma caveira de burro que foi enterrada em um algum ponto do largo da praça. A particularidade destas narrativas adquire relevância neste trabalho por exibir uma particularidade etnográfica presente no século XXI e que faz parte do catolicismo popular local, a proximidade entre os dois mundos por meio de determinadas manifestações. Por isso, estes fragmentos são importantes tanto para pensar nas permanências dos modos de pensar, ainda que elas carreguem consigo transformações, quanto para articulá-los com a sociedade da época (COMAROFF, COMAROFF, 2010).

O memorialista, nascido em 1906, teve contato com estas narrativas por meio da tradição oral e da memória coletiva incrustados em documentos. Entretanto, se chegaram até

³⁸ Este periódico circulou a partir de 1912 na cidade.

ele, atravessando os séculos XIX e parte do século XX³⁹, em certa medida, representam a importância destas explicações para a população, haja vista que aquilo que é passado entre as gerações na memória de grupo são elementos considerados relevantes para sua continuidade histórica (POLLACK, 1992) e, nesse sentido, sua transmissão faz parte de um processo de escolha. Assim, não podem ser observados como elementos que chegaram “por acaso” a uma temporalidade futura. Seguindo a lógica da permanência da memória de Pollack (1992), estas narrativas chegaram até Pimenta que as guardou e considerou-as suficientemente importantes para coloca-las em seu texto, ainda que de forma ilustrativa do passado caldense.

Se a dinâmica das narrativas no tempo envolve modificações e muitas caem em desuso, sendo esquecidas pela memória coletiva, em Caldas, percebo uma permanência desta visão de mundo na qual estes elementos sobrenaturais⁴⁰ fazem parte do modo como as pessoas observam suas realidades e da forma como explicam determinados eventos. As narrativas na obra de Pimenta (1998) estão incorporadas a esta visão de mundo, permeada por elementos religiosos do catolicismo, como a ira de Deus ou a praga do padre, que exibe uma continuidade em Caldas, mesmo que muitas desapareçam da memória coletiva.

Posto que o catolicismo foi parte integrante do projeto de colonização portuguesa (PIERRE SANCHIS, 1995) e cuja plasticidade foi identificada por Gilberto Freyre (2006) no início do século passado, os primeiros colonizadores da região possuíam os referenciais religiosos para interpretar seu cotidiano. Nesse sentido, em termos de processo cultural, o catolicismo foi se tornando uma visão de mundo sendo, portanto, a ótica e a tradução dos eventos corriqueiros. Assim, interpreto todas as narrativas sobre a crise e encontradas na obra de Pimenta dentro desta cultura católica que, no Brasil, sobretudo nas áreas interioranas, se teceu mediante a falta cotidiana do clero e por meio de permeabilidades culturais com etnias nativas, africanas e afro-brasileiras. Caldas, por sua história, está inserida neste processo, portanto, adiciono o adjetivo popular ao catolicismo por ocasião de suas peculiaridades⁴¹.

³⁹ Não se conhece de forma precisa quando Pimenta iniciou o seu trabalho, mas, por meio da fala de que algumas pessoas em Caldas, me foi dito que durou em torno de vinte anos e não foi finalizado mediante seu falecimento em 1973.

⁴⁰ Evito a utilização desta categoria porque ela não se configura como parte da linguagem local, conforme observei em campo. A utilizei neste momento mais como um mecanismo de encaixe no texto do que como uma ferramenta explicativa, ainda que seu uso, do ponto de vista da escrita antropológica, seja válido.

⁴¹ Esta discussão será tratada, de forma minuciosa, no próximo capítulo.

2.2 O século XX

Comumente, ao pensar a história do Brasil nas primeiras décadas deste século, existe uma imagem na qual o café impulsionou a urbanização e a industrialização, no entanto, esta visão deve ser relativizada e não colocada sobre todo o território nacional. Este olhar presente na historiografia e nos livros didáticos representa uma visão parcial e não totalizante deste período e grande parte se refere ao Estado de São Paulo. Caldas se inseriu neste processo com uma lenta e pequena urbanização e com uma ínfima industrialização. Em fins do século XIX, a parte urbana do município, em um inventário⁴², feito por Pimenta (1998), sobre relações comerciais locais, indica que a cidade contava com advogados, alfaiates, barbeiros, farmácias, médicos, professores de música, comerciantes de alimentos, sapateiros, relojoeiros, marceneiros, ourives, um hotel, além de um correio.

De um ponto de vista da religião, o catolicismo permaneceu como religião dominante, porém aquele panorama do século XIX que indicava as dificuldades da população em ter um contato cotidiano com o catolicismo enquanto instituição é algo estrutural no município em virtude de sua extensão territorial. Existiram, e existem, outras dificuldades que apresentam variações no tempo, como os meios de transporte e as condições das estradas de terra. Este é um dos pontos centrais ao colocar em perspectiva a tecitura do catolicismo popular em Caldas. Por outro lado, seria equivocado articulá-lo apenas à espacialidade rural, haja vista que na cidade, os católicos também se orientam por estes referenciais simbólicos mesmo com acesso cotidiano às missas, aos enterros, às procissões, às novenas e, mesmo, ao templo. Ademais, é importante frisar que, dadas as permanências no século XXI, em alguns momentos, a discussão incorporará alguns aspectos da contemporaneidade, promovendo diálogos que não podem ser desprezados nas discussões específicas dos tópicos abaixo.

2.2.1 Das roças aos bairros rurais: formação e tecitura das identidades coletivas

Pensar acerca da vida nas áreas rurais da região de Caldas implica-nos partir do século XVIII com o estabelecimento da primeira sesmária que nos anos seguintes se subdividiu entre os familiares de Antônio Gomes de Freitas. Ainda, no final deste século, com a morte de sua esposa, segundo Pimenta (1998), ocorreram mais divisões entre os herdeiros. Nesse sentido, o

⁴² Não existe uma data precisa sobre este levantamento e a partir de uma investigação no próprio documento, por meio de falecimentos e do padre da época, supus que ele tenha se referido entre os anos de 1881 e 1884. Esta lógica que constrói parte do pároco, na época, Joaquim Ferreira D'Assumpção, que presidiu a paróquia de 1881 até 1928. Contudo, Pimenta cita a presença do médico sueco André Regnell e que veio a falecer em 1884.

monopólio da terra foi se fragmentando entre a família e há que considerar também que outras pessoas também passaram a comprar terras que, da mesma forma, com o decorrer dos séculos foram sendo negociadas ou divididas entre herdeiros. Um exemplo diz respeito à um litígio entre os limites das terras de Antônio Gomes e a viúva de Manoel Marques com seus herdeiros, que foi tratado judicialmente em Campanha (1800) e cuja territorialidade se encontra próxima aos atuais bairros rurais Bocaina e Bom Retiro.

Aqui também é importante frisar que tais repartições agrárias não indicam uma “democratização” da terra porque a prática extensiva da pecuária ocupava grandes áreas. Contudo, mediante aquela fonte, utilizada anteriormente - sobre a sífilis e a lepra - e remonta a 1826, evidencia uma indicação de pobreza e que se pensada sob a perspectiva do espaço rural, é possível suspeitar que muitas pessoas se apossaram de terras e viveram em condições precárias⁴³. Ainda havia a prática dos arrendamentos de terra, em análise feita por Da Silva (2013) a partir das observações do cronista e padre italiano Antonil (1955) no início do século XVIII. Silva apontou, ainda no período colonial, o uso comunal da terra no contexto de uso da mata, da água e mesmo dos pastos. Estas variadas práticas provavelmente estiveram amalgamadas à história local e exibem complexidades nas formas das relações sociais no campo e nos tratos sobre a terra, muitas vezes de caráter informal, mesmo após a instauração da lei de terras em 1850 – que, entre outras coisas, obrigou os posseiros a legalizarem suas terras a partir da obtenção dos títulos.

Segundo Rovaron (2015), ao analisar os documentos acerca das vendas de propriedades rurais em Caldas na metade do século XIX, havia muitas áreas pequenas, que variavam entre um quarto de alqueire até quinze. Assim “As pequenas dimensões destas áreas mostram que na região de Caldas também havia uma estrutura fundiária de pequenas unidades produtivas que fugiam do contexto latifundiário.” (ROVARON, p. 305). Este ponto é interessante porque muitas fraturas das fazendas em propriedades menores através de compras, permutas ou heranças, em grande medida, estavam ligadas aos membros da família. Nesse sentido, tal fragmentação, de uma perspectiva das proximidades sociais, possibilitou um contato mais assíduo entre os moradores de determinadas áreas e que, aos poucos, foram formando os bairros rurais do município em fins do século XIX e no início do XX. Em contrapartida, é necessário salientar também que a população negra corresponde a uma ínfima parcela dos moradores

⁴³ A população negra pós-abolição passou por tais condições e possivelmente debandaram de grande parte das áreas rurais, haja vista que a grande maioria da população que habita estes espaços é branca ou parda, à exceção do bairro Ponte dos Negros e da comunidade Barreirinhos.

destes lugares. Considerando o passado escravocrata e a falta de assistência do Estado após a abolição, houve migrações para outros municípios e para a cidade, em específico, para o bairro chamado hoje “Casinhas” – inclusive conhecido como lugar de feiticeiros. A única exceção é a comunidade quilombola e rural dos “Barreirinhos”.

É comum em Caldas que estes bairros rurais - além de serem formados por pessoas brancas - tenham um número grande de parentes⁴⁴ e, em alguns casos, o nome da comunidade corresponde ao da família que ocupou as terras. Aqui reside outra perspectiva, os casamentos corriqueiros entre pessoas de mesmo sangue, que Gilberto Freyre (2006) observou como uma prática comum no período colonial e que John Comerford (2003) constatou no fim do século XX em Minas Gerais, sendo “ (...) encarados com naturalidade, por outro lado, casamentos entre primos.” (p. 37). No passado caldense foi comum, segundo vários diálogos que tive com a população, esta prática de casamento endogâmico e isto pode ser visto pela preponderância de algumas famílias na monopolização da terra em alguns bairros. Existem ainda outros bairros que foram sendo chamados popularmente pelo nome da família dominante e curiosamente, sempre no plural, como os Miguéis⁴⁵, os Beraldos, os Pereiras e os Carvalhos. Estes bairros indicam pelo menos a presença de uma única família no início de suas formações e por isso são muito menores em termos populacionais e territoriais.

Pensar inicialmente acerca da formação dos bairros a partir das famílias não requer apenas considerar as relações matrimoniais de um ponto de vista do parentesco e tão pouco, é possível se reter à ideia de que as mulheres que iam se casar mudavam para outras terras, que pertenciam à família do noivo. Esta lógica não é clara em Caldas, pelo menos, desde a sesmaria de Antônio Gomes, cujos genros vieram morar em suas terras. Desta maneira, o processo de constituição dos bairros em que existiu inicialmente apenas um nome da família, contou também com pessoas que não compartilhavam os mesmos laços consanguíneos. De todo modo, na contemporaneidade a noção de família se amalgama à identidade coletiva de tal modo que uma pessoa de fora normalmente é perguntada se é parente de alguém, fato que também fora observado por John Comerford (2003) em comunidades rurais na região de Viçosa em Minas Gerais⁴⁶.

⁴⁴ Seguem alguns bairros e as respectivas famílias fundadoras: Baixão da Serra (Betti); Pedra Branca (Ferraz); Rio Verde (Garcia); Terra Preta (Etelvino); Santana (Freitas, Ridolfi); São Pedro (Franco); Capivari (Teodorinho).

⁴⁵ A comunidade dos Miguéis não representa um sobrenome, mas diz respeito ao primeiro nome do homem que fundou o bairro, Miguelzão, o Velho.

⁴⁶ “Ao me deslocar de ônibus das sedes municipais rumo às localidades rurais onde vivem os sitiantes e meeiros, e ao pedir a algum dos passageiros informações sobre onde descer do ônibus para chegar à casa da pessoa que eu iria visitar, ou à sua comunidade, foi bastante comum que depois de alguns segundos de silêncio ao final da

A vida cotidiana nos bairros, em determinados momentos, necessitava da ajuda da vizinhança, principalmente no que se refere ao trabalho tanto nas lavouras em que era necessária mão de obra quanto na construção de casas. Nesse sentido, havia uma relação de troca na qual a família assistida passava a ter uma dívida moral com as pessoas que a ajudaram – em grande medida familiares - e, em situações futuras, há quase uma obrigatoriedade de retorno da mão de obra. É interessante pontuar que esta característica permanece no século XXI e na cidade, por exemplo, pode ser vislumbrada quando alguém faz uma quitanda e presenteia o vizinho. Ali, se contrai uma dívida moral que deve ser paga na mesma proporção, ou seja, quanto este fizer, necessariamente, deve retribuir. Isto engendra um mecanismo de trocas que estreita ainda mais os laços de pertencimento, os torna mais duradouros e, tal como o Kula, pode-se estender por toda a vida (MALINOWSKI, 1978).

As vivências religiosas coletivas e as proximidades constituídas pelo trabalho foram relevantes para a tecitura gradativa das identidades dos bairros, cujo sentimento de pertencimento adentra pelo século XXI com solidez e pode ser observado, por exemplo, nas associações de moradores. O futebol é outro aspecto que sedimenta estes laços, haja vista que existem times dos bairros que disputavam os campeonatos municipais e não aceitavam jogadores que não tenham vínculo local.

Nesta esteira do desenvolvimento dos bairros ao longo do século XX, a figura do santo padroeiro adquire relevância tanto pela devoção quanto pela identidade coletiva que ela engendra e a isso se soma o fato de que as capelas foram construídas pela população, muitas vezes, com recursos próprios a partir de arrecadações. O trabalho dedicado à construção demonstra não apenas uma religiosidade, mas a saída de uma esfera individual e familiar para comunitária e que é visível, hoje, na realização das festas anuais dedicadas ao santo padroeiro. A Igreja Católica também contribui na organização, mas a festa é feita, em larga medida, pelas populações dos bairros. Não seria equívoco afirmar, neste contexto, que os vínculos de identidade são tecidos também pela religiosidade e pela devoção aos santos padroeiros, como se pode observar na foto abaixo.

explicação, viesse a pergunta: “Você é parente dele?” (se a pergunta inicial referir-se à casa de alguém) ou “Você é parente de quem?” (se a referência for a uma comunidade). Essas perguntas foram recorrentes ao longo de toda a pesquisa de campo, todas as vezes em que eu me dirigia a uma nova localidade e pedia informações sobre a localização de comunidades ou casas, constituindo-se em uma das marcas da entrada na *roça*.” (COMERFORD, 2003, p.29-30)

Foto 1: Procissão no Domingo de Ramos em 2016.



Fonte: Paróquia de Nossa Senhora do Patrocínio.

Esta interface de identificação não é apenas interna ao bairro, uma vez que estes vínculos também são tecidos com outras comunidades próximas. Na contemporaneidade, a educação exerce um papel fundamental bem como o futebol. Mas, em décadas passadas, a religião cumpria este papel através das missas mensais e das festas de santos.

A gente ia nas missas do Santo Antônio também. Tinha uma vizinha nossa lá. Chamava ela e descia no Botafogo perto da igreja. Passava ali e chamava ela. Que aí, o pai é aquele velhinho que mora ali. Até hoje ela fala “Deixava minhas meninas sair porque era teu pai. Sozinhas não deixava não. Aí ela clamava (reclamava), falava assim “O pai deixava a gente vir só por causa do pai de vocês, mas teu pai não deixava a gente dar uma voltinha na praça depois da missa. Antes da missa acabar, já estava chamando a gente para ir embora. (MARIA FERREIRA, 10/10/2017, 61 anos, moradora da parte urbana).

A temporalidade da memória da narradora permite pensar um contexto histórico entre o fim da década de 60 e o início dos anos 70 em que a agricultura de subsistência era comum para grande parte da população das roças e cujos eventos religiosos eram formas de estabelecer ou fortalecer vínculos sociais entre as pessoas de bairros distintos.

A missa de domingo, e principalmente a das festas maiores, era um acontecimento social de importância. Reservavam-se as melhores roupas para essa ocasião, dando um ar festivo ao adro da igreja e aos caminhos que levavam às fazendas (HAUCK, 1992, p. 144)

Na fala de Maria Ferreira, é possível identificar laços afetivos entre os vizinhos, que são observados na confiança em deixar sob os cuidados do seu pai a outra menina, além da

locomoção para outro bairro, Santo Antônio, fato que pode mostrar a movimentação das pessoas entre os bairros por ocasião da missa. Neste contexto, ainda, a reclamação da menina, presente na memória da narradora, evidencia que após as missas as pessoas se reuniam na praça para conversar antes de retornarem para suas casas. Isto propõe, outra vez, que a vivência do catolicismo, em seu sentido público, possibilitava o encontro de amigos, familiares e vizinhos, em cuja cotidianidade - dada a natureza do trabalho rural e as necessidades de acordar e dormir cedo - poderia ser algo mais difícil de acontecer, posto que a vida era voltada para as atividades de subsistência.

A igreja era um lugar de encontro e de longas conversas, mesmo quando exposto ao Santíssimo Sacramento. Para pessoas mais distintas havia a sacristia ou o consistório das irmandades para as conversas; o povo simples aproveitava o raro momento do encontro na igreja para a troca de notícias e impressões. (HAUCK, 1992, p. 116)

A intenção de trazer estes fragmentos de Hauck, obviamente, não é enquadrar Caldas em uma espécie de evolucionismo, a partir de pressupostos do positivismo de Comte (1983) no qual emergiria uma noção de atraso em virtude da obra se referir ao século XIX e tão pouco pensar em evoluções sociais semelhantes como o desenvolvimento da história para Hegel. O propósito desta comparação reside em inserir o município em um contexto histórico mais amplo e também em refletir sobre o papel e importância que a Igreja Católica exerceu na formação dos bairros, mesmo que seus ritos oficiais fossem aparentemente mensais. Esta perspectiva, ainda, abriu caminhos para a continuidade de um catolicismo mais autônomo tanto familiar no âmbito das residências - como nos séculos anteriores - quanto vicinal em ritos mais coletivos.

2.2.2 A urbanização e a formação dos bairros urbanos

A urbanização de Caldas se iniciou na parte mais alta e plana ao lado da serra e se consolidou ao redor do cemitério e posteriormente da capela. Os casarões foram se agrupando o máximo possível na proximidade destes pontos de referências e, aos poucos, foram ocupando áreas com maior declividade, no entanto, em uma direção que apresentava menor desnível e onde foi possível construir ruas paralelas ao largo da Igreja Matriz.

O núcleo que se desenvolve acelerado até meados do século enche a crista do morro, limitada pelas duas igrejas e se esparrama pela ladeira baixo, mas somente no lado norte, que as ruas transversais, planas, riscam e os becos em declive cortam. Os caminhos, veredas estiradas como franjas no chalé verde do morro, sobem do burgo recém-nascido à serra protetora alcançando um, a Pedra do Coração, outro, na crista recurva da cordilheira, a Pedra Branca. (PIMENTA, 1998, p. 165)

Tanto pela referência cardinal colocada por Pimenta, quanto pela estrutura da cidade hoje, é possível identificar que o sentido da urbanização se deu em direção ao bairro Santa Cruz, que no início do século ainda não existia, e, deste modo era uma área rural. O outro lado da praça, de fato, onde Pimenta informou não haver casas, apresenta ladeiras mais íngremes e, assim, as ruas paralelas são mais distantes e, provavelmente, mais recentes, como a rua 13 de Maio.

Neste processo de urbanização, as vias públicas que circundam a praça foram alteradas, em algumas partes, com a finalidade de aumentar o seu espaço, tomado anteriormente por casarões de enormes quintais. Em uma outra ocasião, narrada por Pimenta - no ano de 1912 - e que remonta à uma memória pessoal e também coletiva, estas obras ocorreram para rebaixar o piso da rua perto de igreja Matriz, o que levou os trabalhadores a desenterrarem ossadas de mais de sessenta anos, no mínimo, e que não haviam sido transferidas para o novo cemitério ao passo que as figuras de visibilidade pública e de *status* econômico se encontravam dentro do templo, aguardando o que Pimenta chamou de “a futura Ressurreição dos Mortos” (1998, p. 125). Estes arranjos do espaço público foram aumentando a praça central em termos de largura e, possivelmente, de extensão. Outras praças foram construídas também, como a que está próxima da Escola Souza Novais e que recebeu o mesmo nome deste colégio.

É interessante perceber a permanência dos casarões do século anterior, uma vez que não existe uma precisão sobre a data da foto abaixo. Contudo, uma arquitetura do século XX é visível em algumas casas, do lado direito, sobretudo aquela mais alta que foi o cinema da cidade anos mais tarde. As outras representam pontos comerciais, identificáveis pelo descarregamento de produtos provenientes das áreas rurais e que são atestados pela presença dos carros de boi.

Foto 2: Praça central por volta da metade do século XX.



Fonte: Foto presente no 1º Cartório de Notas de Caldas.

A urbanização da cidade e a consequente formação de seus bairros é tardia em relação ao centro, o que não implica em afirmar a inexistência de moradias anteriormente. Contudo, um ponto importante é que na Santa Cruz e nas “Casinhas” houve uma intervenção do Estado, em momentos históricos distintos, em um sentido de formalização dos mesmos. A Santa Cruz é resultado de um projeto de construção e financiamentos de casas populares na década de 60 por meio de programas federais, como a Fundação da Casa Popular (FCP), criada no governo de Eurico Dutra. Não é possível identificar os motivos pelos quais a sua posição geográfica foi marginal, sobretudo porque o sentido da urbanização não foi constante e linear, inclusive, há alguns anos, novos bairros vêm sendo constituídos em espaços entre o centro e as áreas marginais.

Isto pode ter ocorrido por estas terras intermediárias serem propriedades rurais particulares, mas esta lacuna também pode ser interpretada como uma ação intencional de manter uma segregação social, sobretudo porque a Santa Cruz é um bairro de trabalhadores pobres que, muitas vezes, servem, enquanto mão de obra, à uma elite da praça ou de suas proximidades, que possui aquele espírito de repulsa e de necessidade de diferenciação social tecidos em uma hierarquia, vista por Da Matta (1997) como uma das bases da sociedade brasileira. Articula-se ainda a isto, o fato de que o poder executivo local nunca foi preenchido por alguém das classes economicamente subalternas. Apesar destas possíveis interpretações, o bairro foi se expandindo na mesma proporção que o desprezo do poder público que, de forma comum no Brasil, destina seus recursos mais aos ricos do que aos pobres e (re) produz uma segregação que vai da dimensão do espaço para o campo social. Uma das narradoras locais corrobora com esta colocação ao lembrar que a Avenida Santa Cruz que liga o bairro ao centro, por exemplo, era asfaltada e cuidada do mesmo modo como a praça e as ruas ao seu entorno e quando perguntada sobre Santa Cruz, me disse “Não. Todos os prefeitos só faziam onde era visível, onde tinham as festas tradicionais da cidade” (CIBELE, segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas). Nesse sentido, a questão que envolve a estrutura urbana, como iluminação e calçamento, historicamente sempre teve um fluxo que parte do centro para as margens e, em diversas ocasiões, demorou décadas para alcançá-las.

O bairro Nossa Senhora das Graças, popularmente conhecido por “Casinhas”, é um conjunto habitacional criado nos fins dos anos oitenta, na gestão do prefeito Sylson Ottoni. Contudo, o enlace identitário de seus moradores é muito profundo e carrega as cicatrizes de um passado de violentação. Nesse sentido, a atuação tardia da prefeitura municipal em fornecer o mínimo de qualidade de vida para eles, representa uma pequena parcela de sua história mais recente. Pensar sobre as “Casinhas” é imergir na escravidão e, de forma mais localizada, em

uma fazenda que, na contemporaneidade, é a região dos bairros Pontes dos Negros e Fim dos Campos. A imprecisão desta localização, como grande parte da história social do Brasil, apenas pode ser vislumbrada por documentos oficiais que atuam como interlocutores, estes, por sua vez, filtram e distorcem falas, ocasiões e visões de mundo.

Em um dado momento frente à abolição da escravidão, o proprietário da fazenda forneceu aos negros um pedaço de sua terra para que ali vivessem. Uma parcela deles optou por morar nesta propriedade e esta circunstância pode ser interpretada como o marco de desenvolvimento da Ponte dos Negros, ainda que não foram encontradas fontes formais para afirmar, de fato, esta suposição. A outra parte do grupo se dirigiu em dado momento para a cidade e veio ocupar terras marginais à cidade e que ainda se configuravam como áreas rurais. Ali, no chamado hoje Morro do Querosene, ergueram suas casas e permaneceram em situação de segregação, tal como a Santa Cruz, que vai do espaço às relações sociais, mas que carrega, ainda, o atenuante da cor da pele. Em meio a escassez de fontes, a memória das pessoas, que lembram do bairro antes do projeto de ereção das casas, se torna um elemento central na compreensão da história local, como informou Cibeles, quando perguntada sobre a sua configuração espacial neste período antecessor.

Tinha algumas [casas] sabe, bem separadinhas, mas dos que já nasceram ali. Acho que [pausa] não posso dizer para você se eram donos ou tomaram posse. Eram simplesmente casinhas de uma fulana, de outra e de outra. [...] era tudo de terra. Até pouco tempo, faz pouco tempo que asfaltaram para os pobrezinhos lá, coitadinhos. (CIBELES, segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas)

Nossa Senhora das Graças possui as feridas abertas, para mencionar Eduardo Galeano, que se estendem da escravidão ao presente e se concretizam nas formas dos empregos, na subalternidade econômica e no modo como muitas pessoas, ainda hoje, constroem representações negativas sobre o bairro. Esta marginalização, em sentido elástico, representa mais uma das incontáveis histórias particulares que compõem do passado brasileiro no que concerne ao racismo, à inexistência de políticas públicas e de inserção social e os discursos de inferiorização biológica, direcionada de forma ideologicamente explícita pela ciência do século XIX e que desembocou nas políticas imigratórias de brancos europeus para o Brasil.

De fato, a tese do branqueamento, que sustentava a possibilidade de transformar uma “raça inferior” numa “raça superior”, permitia pensar numa saída para este “dilema”. No entanto, os pensadores da época acreditavam que o desejado “enobrecimento” das “raças” inferiores podia ser atingido somente se fosse possível garantir uma predominância numérica de brancos nos intercasamentos. (HOFBAUER, 2007, p. 152-153)

Mediante este passado comum dos moradores em suas vivências e em suas memórias de grupo, a identidade coletiva se construiu antes da formação oficial do bairro e possui, desta maneira, um caminho diferente dos vínculos tecidos na Santa Cruz, inclusive, por ocasião das “Casinhas” serem meio século mais recentes em uma perspectiva de sua legalização. Mesmo esta circunstância, que a colocou no mapa do poder municipal, não garantiu uma infraestrutura plena em relação ao centro e, portanto, estas dificuldades, mesmo que amenizadas após a década de 90, permaneceram, o que fortaleceu um sentimento de grupo, que observei na empatia coletiva e em outros fatos, como a criação da escola de samba local que se apresenta anualmente nos carnavais locais e de grupos de capoeira – estes mais abertos, acolhem pessoas de outros bairros e, evidentemente, as pessoas da elite não frequentam.

Os vínculos entre as pessoas dos bairros da cidade são visíveis e não cabe estabelecer hierarquias ou profundidades afetivas. Todavia, há um elemento que é necessário ser explanado e diz respeito a exteriorização do sentimento de pertencimento. Nas comunidades Santa Cruz e “Casinhas”, dada as condições históricas de marginalização e mesmo discriminação social e racial, expressam de forma mais aberta a sua pertença ao bairro, tanto que existe uma certa rivalidade com o centro, muito vista no futebol, mas que acima de tudo, é um olhar, que pode ser interpretado, sem exagero, como uma consciência de classe. Este sentimento de pertença é menos exposto entre as pessoas da Olaria e de outros bairros, como a Serra Pelada.

De um ponto de vista mais geral, o processo de urbanização da cidade no século XX foi extensivo, no sentido de aumentar o tamanho da área urbana, pequena nas primeiras décadas e rodeada por roças e fazendas. Há que se acrescentar também que tal processo também foi interno, uma vez que existiam áreas entre o centro e as margens que eram tipicamente rurais, com matas e pastos. Na verdade, este crescimento interno ocupando estas áreas se configura como uma continuidade que entrou no século XXI e ainda se processa a partir de loteamentos, como na Quinta, que foi uma importante adega de vinhos, nas terras do “João Véio”, próximas à avenida Santa Cruz e à escola Crispim e também perto da academia Life, estas bem próximas das praças centrais.

2.2.3 *Religião, religiosidade e as festas populares na cidade*

Abordar a questão da religião no século XX no município, implica, tal como no anterior, em pensar nas permanências no modo de vivenciá-la e nas diferenças entre as áreas rurais e a parte urbana, ainda que existiam aproximações. Conforme consta na entrada da Igreja do Rosário, localizada na outra extremidade da praça, em frente à Matriz e distante quinhentos

metros, sua data consta de 1924, contudo a sua criação enquanto templo remonta ao século anterior (PIMENTA, 1998), e, portanto, esta data pode informar sobre uma reforma de proporção considerável. Não encontrei referências sobre esta igreja de um ponto de vista das relações sociais, mas, considerando seu nome inicial⁴⁷ e a história das irmandades negras bem como uma sociedade escravocrata e segregacionista no período de sua criação, não seria absurdo pensar que ela foi destinada aos negros em mais uma cena de marginalização no Brasil, sobretudo porque, primeiramente, no momento de sua edificação, não fazia parte da praça central tal como hoje além de que o relevo acidentado não possibilitava construções em alguns lugares mais afastados. Em segundo lugar, o escravocrata, que morava no centro, não iria querer sua propriedade longe de sua visibilidade, posto que as fugas eram recorrentes, fato que era constantemente anunciado nos jornais.

Entretanto, este possível e provável motivo de sua edificação, ao longo do tempo foi se diluindo e a Igreja do Rosário passou a dividir as missas cotidianas com a principal, ainda que em menor número. Esta condição durou até o século XXI e há alguns anos, mediante a sua condição estrutural, ela se tornou impossibilitada para a realização de celebrações que envolvem grande público, à exceção de algumas missas. Deste modo, passou a ser utilizada, quase que exclusivamente, para a realização do ritual das Exéquias, que é a Encomendação do Corpo na forma como os caldenses católicos o categorizam.

A vivência pública do catolicismo na cidade pode ser identificada em algumas fotos destas primeiras décadas, como na procissão abaixo que estava partindo da Igreja do Rosário (Foto 3). Esta característica pública do catolicismo na cidade também pode ser vislumbrada a partir dos jornais, nos quais foi possível observar uma condição ativa e constante por meio de anúncios sobre algumas celebrações públicas, entre rituais e festas. Encontrei várias matérias que destacam um conteúdo religioso que extrapola o limite destes anúncios, como poemas e mesmo metáforas que se utilizaram de figuras bíblicas ou passagens para abordar temáticas políticas e sociais. O nome de Jesus enquanto representação para o sofrimento e Judas Iscariotes como traição são recorrentes em crônicas e contos. Contudo, ao comparar os jornais deste momento histórico com aqueles de décadas atrás, é perceptível que a Igreja Católica perdera espaço nos periódicos.

⁴⁷ Igreja de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito. Com o passar do tempo, o nome de São Benedito foi caindo em desuso e ficou apenas Igreja do Rosário.

Foto 3: Procissão de São Benedito em 1932.



Fonte: Fábio Ottoni (2009).

No “O Caldense”, ela tinha uma coluna específica “A Igreja e o Século” e no século XX não encontrei nos exemplares⁴⁸ qualquer tipo de reflexão religiosa *ipsis litteris* escrita pela instituição, o que, por outro lado não indica, necessariamente, uma perda significativa de poder, haja visto que na contemporaneidade a instituição é muito forte. Tal dinâmica pode estar ligada à instauração da República e o “rompimento” oficial com a Igreja sob os autos de Ordem e Progresso do Positivismo. Mesmo em face disso, a religião católica não deixou de aparecer, ao contrário da protestante, que encontrei apenas uma menção muito rápida sobre pessoas católicas que perturbavam o espaço público pela noite, vadiando e fazendo barulhos, à medida que os protestantes ficavam em casa e eram trabalhadores honestos.

Os anúncios sobre missas de sétimo dia eram recorrentes bem como a convocação para missas, quando estas tinham uma importância no calendário litúrgico, como a Semana Santa, o Natal além de convocar as pessoas para as procissões e para as festas. Nesse sentido, mesmo em virtude de uma perda de espaço, os jornais ainda atuavam de forma a tornarem públicas as práticas religiosas e institucionais da Igreja Católica, como a festa do Divino Espírito Santo, que deixou de ser realizada em algum momento deste século, mas que merece ser abordada por estar presente em alguns periódicos locais, ao contrário de outras que não foram encontradas,

⁴⁸ Aqui é importante destacar que a direção dos jornais, em grande medida, sempre esteve vinculada ao mesmo grupo de pessoas, entre familiares e amigos.

como a Folia de Reis. De todo modo, pela forma como foi anunciada, pareceu tratar-se de uma celebração relevante nas primeiras décadas do XX.

Com as solenidades do costume, realizou-se domingo último, a festa do Divino Espírito Santo, da qual estava encarregado o Sr. Cap. José Custódio de Carvalho. Todos os actos religiosos foram celebrados com regular concurrencia popular. Foram sorteados festeiros para o anno vindouro, o Sr. Luiz Humbelino e a Exma Sra. Da. Florinda Monteiro e Silva. Aos novos festeiros enviamos parabens pela sorte que lhes coube e fazemos sinceros votos para que possam tirar muitas esmolas para desempenharem-se de um modo brilhante, correspondendo assim, nossa expectativa. (Município de Caldas, número 2, 1º de maio de 1904, página 2)

Segundo Emílio Willems (1949), esta festa foi trazida de Portugal e possuía um caráter popular, comunitário e de ajuda aos pobres, como a distribuição de comidas. Ele a estudou na cidade de Cunha (SP) e a tratou como uma permanência em comunidades rurais em contraposição à lugares mais urbanizados e industriais do Estado. A centralidade da festa, residia em assistir às pessoas economicamente menos favorecidas a partir da coleta de milho, feijão, porcos e galinhas, do mesmo modo que em Caldas.

Há que se considerar também as particularidades que a festa adquiriu ao longo dos séculos e dos diversos lugares onde ela é (re) produzida, haja vista que é realizada em várias cidades do Brasil. Willems (1949) e Santos (2008) identificaram a presença do Imperador, enquanto figura ritual, e que está vinculada à organização da festa. Todavia, existem diferenças práticas que o envolvem porque em Cunha sua centralidade é muito maior, ao contrário de São Luiz do Paraitinga (SP), onde emergem as figuras dos festeiros (SANTOS, 2008). Em Caldas, mediante a falta de fontes, não é possível apontar sua existência, mas, sua ausência no documento, indica, no mínimo, uma marginalidade e cujo centro gravitacional da organização reside nos festeiros que sempre foram, e ainda são, pessoas de uma elite econômica. Esta característica também foi observada por Santos.

A organização da festa na época de prosperidade cafeeira no município era assumida sobretudo por coronéis, grandes fazendeiros, que chegaram inclusive a tirar proveitos eleitorais dessa função e, tudo isso, possivelmente, sem maiores empecilhos da Igreja. Esta era, e ainda é, a responsável pela escolha dos festeiros e pelo andamento da festa e não colocaria obstáculos a essa situação, afinal era maior a probabilidade de uma maior arrecadação com os poderosos no comando. (SANTOS, 2008, p. 120)

Ao contrário de Paraitinga em que a categoria festeiro representa uma comissão formada por várias pessoas, em Caldas, é formada apenas por um casal, o que coloca em evidência um *status* que já existe e, portanto, reproduz uma forma de dominação ligada ao nome e a condição financeira. Deste modo, no município, o sobrenome e a família se configuram como formas de diferenciação social, presentes atualmente e que observei nas relações sociais, nas facilidades

que estas pessoas adquirem em cenas corriqueiras da vida cotidiana e na arrogância com que muitas se referem aos seus nomes de família.

As procissões desta festa envolviam uma estrutura maior do que observei nos eventos religiosos em Caldas nestes últimos anos no sentido do esforço e do número de pessoas diretamente envolvidas em sua realização. No jornal referido acima, na data de 23/05/1909, a procissão contava oficialmente com quarenta e oito pessoas nomeadas para carregarem os andores de onze estátuas de santos. A organização do ritual, ainda, contava com mais seis leigos na tarefa de viático, um para carregar o estandarte do Divino, um diretor da procissão e mais dois festeiros.

Um dado que não pode ser desprezado se refere ao número voluntárias e designadas para carregarem os andores dos santos, constando em um número muito maior em relação aos homens: quarenta e uma mulheres. Esta desproporcionalidade que sugere uma maior adesão feminina, na verdade, pode evidenciar um apego maior das mulheres aos santos em uma relação construída por meio do recebimento de graças e do pagamento de promessas. Esta forma de devoção mostra, para além da vivência da religião oficial que se realiza na procissão, uma religiosidade particular construída nos ambientes domésticos e que, não raras vezes, os familiares desconhecem os pedidos aos santos, invocando uma privacidade que apenas a pessoa e a divindade tem conhecimento.

Dado que não existem fontes que apontem o desuso da festa do Divino Espírito Santo, que ocorreu algum momento do século XX, não é possível pensar em uma precisão histórica e tão pouco em uma substituição por outra que também carrega a caridade como elemento preponderante. De uma visão mais genérica sobre ela, a doação de alimentos, parece ser uma ação recorrente em sua realização, no entanto, é importante observar que o objeto de doação apresenta variedades no tempo e no espaço. Se em Santos (2008) aparece a distribuição de comida em um trabalho realizado no século XXI, segundo Willems (1949), os alimentos doados são galinhas, porcos e milho. Estes são coletados pela folia em uma temporalidade anterior ao ritual popular que adentra as fazendas e estabelece um acordo com a família proprietária da terra.

On arriving at a farm, they ask for gifts, playing and singing chant-like songs direct toward the farmer and his family. The actual gifts are not given at this time however, but only promised. They usually consist to corn, beans, hogs, chickens and Young cows (WILLEMS, 1949, p. 2)

A forma como Willems descreve este ritual apresenta inúmeras aproximações com a Folia de Reis em Caldas, tanto na contemporaneidade, na qual existe apenas um grupo, quanto em fins década de 70, estudada por Brandão em *Sacerdotes da Viola* (1981). Não é possível premeditar quando esta folia se iniciou em Caldas ou se conviveu com a Festa do Divino e esta carência de informações se deve ao fato de que não existem relatos nos jornais, sobretudo porque se trata de um ritual que não está entrelaçado institucionalmente à Igreja, sendo organizado pelos leigos de forma autônoma, o que por outro lado, não implica em uma reprovação ou perseguição. Não cabe aqui também supor que a Folia de Reis, emergiu como uma forma de substituição, uma vez que se tece nas áreas rurais, onde o controle do clero é menor em relação à região urbana, o que também contribui na compreensão de sua ausência nos jornais locais.

Brandão, esteve integrado na Companhia de Santos Reis da Vila Vicentina, um grupo formado por pessoas que viviam da terra e destinavam todos os recursos adquiridos em seus seis dias de peregrinação pelas roças, normalmente feita nos bairros em que foliões moravam. Esta proximidade favorecia a estruturação da Folia de Reis, primeiramente, porque as doações eram acordadas nos meses que antecediam o natal, data esta, em que a companhia iniciava sua jornada. Em segundo lugar, ao se tratar de uma vizinhança, onde já haviam laços sociais estabelecidos, facilitava, em certa medida, a adesão e o comprometimento em receber a companhia.

Os dias de jornada pelas roças, nos quais os membros caminhavam e carregavam objetos pessoais e rituais, como os instrumentos e a bandeira, amalgamavam papéis sociais e religiosos, que se misturavam, se repeliam, se complementavam e retificavam o sofrimento ou a dedicação aos Santos Reis. Estes se corporificam na categoria caridade ao ajudar os mais necessitados. No caso da Vila, estas pessoas eram marginalizadas por diversos motivos que perpassam pelo desprezo familiar, pela impossibilidade do cuidado e pela produção da pobreza no capitalismo. Contudo, para além destes motivos, há que se registrar que os moradores da Vila carregam variadas formas de estigmas sociais na forma como são observados pelos moradores da cidade.

Ao analisar outros dados etnográficos descritos por Brandão, a questão da devoção na folia se apresenta em todo seu tempo de duração e mostra uma representação esquematizada da jornada bíblica dos Reis Magos. Os membros a vivenciavam simbolicamente, como o itinerário que parte do Oriente para o Ocidente e pelas caminhadas que eram feitas de forma silenciosa e vigilante pela noite, (re)produzindo, assim, a perseguição pelas tropas de Herodes, até chegar a casa onde o pouso estava combinado e ali na porteira eram recebidos com festejos pela família.

Todavia, há que se considerar as dinâmicas internas na Folia, que a modificaram, em sua continuidade geracional, sem que abalassem sua existência. Conforme Brandão ouviu de seus interlocutores, quando estes eram mais novos, a execução do ritual era mais intensa no sentido da incorporação das vivências dos Reis Magos e dos perigos em sua trajetória para encontrar Jesus.

Dizem velhos foliões que, no passado deles meninos, a jornada se cumpria com muito maior rigor e com muito mais obediência ao que se supõe que faziam os Três Reis a caminho de Belém. Perseguidos pelas forças de Herodes, eles só viajavam de noite, em silêncio pelas estradas. Chegando a uma casa pediam pouso, sem cantar e com pouco alarde. (BRANDÃO, 1981, p. 52)

Por outro lado, seria errôneo supor que estas modificações significavam uma menor devoção dos membros ou que a folia se realizava apenas nas casas em que passava. Com efeito, ela é um ritual que se iniciava na reza do terço coletivo e na janta que antecedia a partida, realizados na casa de um dos membros e terminava com a entrega das doações. Dessa maneira, ela não pode ser vista apenas como ritualizada nas chegadas às propriedades, o que indicaria momentos de rupturas na experiência religiosa, de marginalização do sagrado e de aproximação com o profano.

Neste contexto, é importante considerar também que pensar em uma vivência plena do sagrado – na duração da folia, abarcando todas as ocasiões, conversas e percepções dos membros – seria inviável, posto que as particularidades de cada pessoa e as interrelações estabelecidas entre eles não se apagam, de forma absoluta, como se experienciassem uma epifania. Para além desta relação dicotômica entre sagrado e profano, ela se configura como um todo e por toda temporalidade em que dura, mesmo quando a família que a recebe possui parentesco com dos seus membros. Brandão interpretou esta situação por meio da mudança de identidade dos foliões.

Apenas dois tipos de sujeitos conservam, pelo menos em parte, as suas identidades cotidianas: os pobres da Vila Vicentina em benefício de quem os foliões pedem ofertas; os moradores que as ofertam. No entanto, mesmo entre dois parentes próximos, a conduta durante os momentos das cerimônias da Folia é solene e religiosa. (BRANDÃO, 1981, p. 38)

Ele supôs um rompimento da identidade cotidiana dos foliões, fato que não concordo porque os pontos que articulam a identidade pessoal e coletiva com a ritual não podem ser mensurados e medidos. Na verdade, é melhor acurado tratá-los como complementares em que alternam o protagonismo, mas nunca se ausentam, mesmo nas ocasiões mencionadas por ele como solenes. Discutir a possibilidade de fragmentação e rejeitá-la, abre conjuntamente a

possibilidade de questionar o sentido prático da dicotomia sagrado/profano enquanto esferas opostas e que não dialogam.

Outro ponto abordado por Brandão e que se referiu também a outras localidades, inclusive goianas, é a existência de promessas dos foliões aos Santos Reis, que poderiam variar entre um ano e a vida toda, com destaque para seis anos que equivaleriam a cada dia da jornada. A promessa apresenta variações e subjetividades, mas, por outro lado, não é possível ignorar a questão cultural evidente nesta lógica simbólica entre seis dias e seis anos. Independentemente das variações, pessoais ou coletivas, a questão da promessa e a contração de uma dívida com os santos são elementos importantes na religiosidade brasileira. A promessa deve ser paga porque as divindades podem ser vingativas e cruéis, como abordaram alguns estudiosos desta relação: Brandão (1981), Fernandes (1984) e Galvão (1955).

Como toda manifestação cultural, existem variações no tempo, como coloquei acima e também apresentam diferenças nos diversos locais onde são realizadas. Este ponto favorece a compreensão de suas particularidades. Em Willems (1949) e Santos (2008), as folias do Divino cantavam e usavam instrumentos como o violão em seu ritual⁴⁹. A Folia de Reis em Caldas possui esta proximidade, mas as canções não seguem uma estrutura rígida e seus versos sofrem adaptações e improvisações mediante as situações concretas no espaço ritual, como as diferenças nas oferendas. Em, pelo menos, duas ocasiões no relato etnográfico, feito por Brandão, foi possível observar as práticas de improvisos da folia. Em uma primeira quando um morador que não estava listado para recebê-la, inesperadamente, apareceu e pediu que a companhia entrasse em sua casa.

No terceiro dia de caminhada, às 3 horas da tarde todos estão rigorosamente esfomeados. Mas a apenas 30 metros do pouso do almoço um morador inesperado – porque não havia pedido antes “a visita de Santos Reis” – armou um presépio em casa, esperou pela Folia, “pegou a bandeira” e pediu que se cantasse a adoração “na frente da lapinha”. A adoração completa tem 33 quadras e pode levar mais de hora e meia. Mestre Lázaro simplificou bastante, pulando quadras e cantando só as mais importantes. (BRANDÃO, 1981, p. 29)

Esta situação vivida pelos foliões evoca a devoção e a religiosidade em ambas as partes – da companhia e do morador – que se estenderam para além daquilo que fora previamente planejado. Há que se considerar também que o ritual, por ocasião da fome, foi encurtado em sua duração, o que me leva a reafirmar a correlação entre as esferas do sagrado e do profano -

⁴⁹ A companhia que Brandão acompanhou era composta por: três violões, uma viola, dois cavaquinhos, uma sanfona, um pandeiro, duas caixas, alguns cantores, o mestre, o contramestre, o contraltinho, o tiple e o contratiple.

entre o sofrimento, a devoção e o dever ligados e contrapostos à fome e ao descanso. Em outra circunstância, um morador doou uma quantia específica de dinheiro e na realização de uma quadra, o mestre cantou um valor inferior, sendo necessário o improviso em outra quadra.

Às vezes as coisas precisam ser ditas com todas as precisas palavras. Um homem ofertou 40 cruzeiros (quantia rara). O mestre se enganou e “agradeceu 30 cruzeiros”. O bastião corrigiu ao pé do ouvido: foi 40 que o homem deu, o homem deu foi 40. O mestre respondeu enquanto os foliões cantavam a “resposta”: eu sei, depois agradeço mais 10, e emendou uma quadra adicional: Na quantia eu errei/Ela foi mais 10 cruzeiros/ Deus ajude este senhor/Ele é um homem verdadeiro. (BRANDÃO, 1981, p. 53)

Estes improvisos, que são marcos da história local em múltiplos contextos, também trazem para o ritual cenas da cotidianidade do homem do campo e seus costumes, além de mostrar as particularidades caldenses.

Várias vezes teria sido possível notar que, por debaixo das palavras universais da linguagem cristã, a Folia canta uma espécie de crônica da vida camponesa. Mais do que isso, a “cantoria” conduz, passo a passo, as ações das pessoas, definindo quem são, o que estão fazendo e o que está acontecendo por causa do que se faz. (BRANDÃO, 1981, p. 40)

Ao analisar os conteúdos das quadras, é explícita a presença destes elementos comuns aos moradores das roças e, desta forma, a estrutura dos versos amalgama questões religiosas à cultura e as condições materiais da vida. A isto também se acrescenta a peculiaridade da linguagem popular local nas frases, não como uma mera forma de adaptação ao ritmo da cantoria. A seguinte quadra demonstra esta ligação “Deus lhe pague a boa pinga, Nessas horas tão servida, Que alegrou meus folião, Pra nós é boa bebida” (BRANDÃO, 1981, p. 31). A expressão “Deus lhe pague” se trata de uma forma de agradecimento muito utilizada pela população católica em Caldas, mostrando o quanto o catolicismo é uma visão de mundo capaz de tomar forma em palavras e, neste caso, o significado simbólico da expressão é carregado de uma profundidade emocional que ultrapassa os limites do dizer. Em outras quadras, também observei estas peculiaridades da linguagem enquanto manifestação cultural em palavras como “chicra” (xícara) para agradecer ao café servido pela manhã e “avovar” para se referir a doação de um frango e que cujo primeiro “a” é uma forma cultural de se expressar, sendo utilizado em outras palavras como “alembra”. Neste contexto, também podem ser inseridas outras palavras, como “nós companha”, que retira o “a” da palavra e não segue as regras oficiais da gramática.

Não é possível ignorar também a presença da pinga citada na quadra acima e que se comporta como um elemento que fortalece as relações de amizade entre pessoas que já possuem um vínculo afetivo. Convidar alguém para tomar uma dose, seja em casa ou em algum bar,

representa um sinal de respeito e, portanto, o interpreto como um rito de celebração e cuja historicidade do costume, representa uma profundidade que os brindes da cerveja ou de qualquer outra bebida alcoólica não alcançam. No entanto, observei outros usos e imaginários sobre a pinga ligados a um ideal de homem caipira, que serão trabalhados mais à frente, e alguns estão ligados à virilidade. Assim, existem variadas interpretações dos agentes, incluindo a reprovação, todavia, mesmo nela, é visível a moralidade que a cerca no imaginário das pessoas ou, como colocou Sahlins (1990), a negação de um dado cultural significa, entre outras coisas, a sua reprodução.

Por fim, é importante colocar que as festas religiosas possuem elementos que oscilam entre a institucionalidade e o popular, se complementando e não podem ser tomados, de uma perspectiva dos fieis, como modelos estanques e dicotômicos que gravitam, exclusivamente, em torno destes polos. Focar na vivência pública e religiosa do catolicismo não implica em pensar na inexistência do popular na cidade porque variadas práticas e imaginários permeiam suas visões de mundo. As rezas de terços coletivos e as realizações de novenas entre vizinhos eram práticas comuns neste século, como nos bairros rurais, porém em menor proporção. Abordar esta colocação da complementariedade viabiliza entender a presença dos católicos, a maioria crianças e adolescentes, nas festas anuais de São Cosme e Damião realizadas pela Umbanda local. Nelas, comidas e lanches eram distribuídas às pessoas e a presença de católicos, mesmo crianças, não indica um trânsito religioso, mas um costume e uma permeabilidade cultural que não retira a identidade católica, mesmo para os pais que não compareciam e autorizavam seus filhos a irem ao evento.

2.3 Cotidianidades contemporâneas: culturas e vivências no município

A palavra continuidade, parece, ser coerente para referir a determinados aspectos sociais e culturais da população de Caldas ao permitir colocá-los na esteira da história. Nesse sentido, é possível apreender alguns elementos que são inerentes às rotinas das pessoas e que fazem parte do cotidiano no município, como o poder da Igreja Católica ou como os nomes de famílias, ditas tradicionais, enquanto mecanismos que produzem formas de diferenciação social e, ainda, o *modus operandi* da economia local – ligado à terra. Imergir nestas questões, ao articulá-las com o passado como forma compreendê-las melhor, significa elucidar alguns pontos mais profundos e presentes na contemporaneidade, como as visões de mundo. O catolicismo não é unicamente uma religião do mesmo modo que a pecuária e a agricultura não são apenas elementos centrais da economia. Ignorar estas premissas implica em velar atributos culturais

que compreendem a forma como os caldenses encaram e interpretam suas realidades. Estas formas de concepção, que se tornam mais nebulosas à medida que nos afastamos do tempo presente, mostram mentalidades que permaneceram ao longo dos séculos e se incrustaram em práticas que variaram nos percursos da história local.

Pensar a cultura dentro do caminho metodológico que tomei neste trabalho requer considerar dois aspectos: as permanências e as transformações pelas quais Caldas vivenciou enquanto uma sociedade histórica. Partindo deste pressuposto, as duas categorias supracitadas exibem uma outra interface, as dinâmicas que envolvem a cultura. Procurei desviar de uma perspectiva que concebe a cultura como um organismo vivo, o que representaria observar as práticas e mentalidades a partir, exclusivamente, de uma reprodução. Isto apontaria para uma ideia de que a cultura operaria de forma idêntica ou como uma espécie de generalização intensa. Por outro lado, rejeitei concepções que a minimizavam do mesmo modo que as teorias que implodiram o conceito – simplificando-o à construção da diferença (SAHLINS, 1997) - e o tornaram vazio. Esta visão também se estendeu a noção de sociedade como se fosse composta por indivíduos que não possuem qualquer forma de aproximação e conectividade simbólicas. Tais definições, portanto, colocam as pessoas em oposição à sociedade e à cultura, como escreveu Marilyn Strathern em sua obra *O efeito etnográfico*.

Em vez de considerar a socialidade como inerente à definição da noção de pessoa, define-se ‘sociedade’ em oposição a ‘indivíduo’. E como na nossa visão cultural de mundo os indivíduos tem uma concretude, tem sido difícil desestabilizar a suposição de que um indivíduo tem uma existência logicamente anterior. (STRATHERN, p. 236, 2014)

Em face disso, reitero a perspectiva na qual me atendo e que delineia este trabalho: a cultura enquanto sistema simbólico no sentido proposto por Geertz (1989), no qual as pessoas interpretam seus referenciais e, por isso, suas ações não podem ser pensadas sem levar em consideração seus interesses e intenções, o que me aproxima de Sahlins (1990). Este caminho fornece um dinamismo ao conceito de cultura ao mesmo tempo que não nega as particularidades de cada pessoa bem como a forma como ela tece sua visão de mundo.

2.3.1 Apresentando o campo: aspectos populacionais contemporâneos

Conforme abordado anteriormente, a história do território de Caldas, desde a criação da primeira fazenda na segunda metade do século XVIII, carregou a característica de uma grande extensão geográfica. Neste processo, houve muitas oscilações ao longo do tempo, que promoveram tanto retrações quanto ampliações e, inclusive, expansões, por ocasião da invasão

de terras na capitania de São Paulo. A partir da segunda metade do século XIX, com o desenvolvimento urbano do Sul de Minas, novas comunidades foram surgindo e outras crescendo. Este fato diminuiu tanto o tamanho do município quanto a sua importância na região em termos econômicos, posto que a produção de café foi adquirindo centralidade, tanto no lado mineiro quanto no lado paulista. Neste contexto, inicialmente, Caldas permaneceu vinculada, em grande medida, à pecuária e circundada por plantações cafeeiras nos municípios vizinhos.

Este processo de retração territorial foi finalizado em 1962 por ocasião da criação do município de Ipuina. Entre o fim deste século e o início do XXI, houve algumas especulações, não concretizadas e que poderiam fornecer novas dinâmicas e delimitações que poderiam rearranjar o mapa de Caldas, como o movimento de separação do distrito de São Pedro de Caldas na década de 90 e a anexação do distrito de Laranjeiras de Caldas à cidade de Poços de Caldas, devido à proximidade territorial⁵⁰. Entretanto, este se constituiu mais por boatos ao contrário do primeiro que foi organizado pela população da comunidade. De todo modo, Caldas possui uma extensão territorial, segundo informações do IBGE⁵¹, de 711, 414 km², sendo o maior em sua microrregião do Sul de Minas, composta por treze municípios.

Em seu território estão distribuídas, segundo o IBGE - em dados coletados no ano de 2019 -, 14.480 pessoas, o que coloca Caldas, em sua microrregião, na oitava colocação. A análise destes dados leva a algumas considerações socioespaciais e que não podem ser pensadas fora da história local. É possível caracterizar, primeiramente, uma população pequena em relação ao tamanho do município e que está distribuída, à exceção da cidade e dos quatro distritos, entre bairros rurais e pequenas comunidades, relativamente distantes umas das outras. A densidade demográfica local gravita em torno de 20,35 habitantes por quilômetro quadrado. Esta particularidade local, pode ser melhor apresentada quando comparada aos municípios vizinhos.

Tabela 3: Dados estatísticos da microrregião nos municípios próximos a Caldas⁵²

Município	Ranking populacional	Densidade demográfica	Ranking Territorial
Caldas	8º	20, 35	1º

⁵⁰ O distrito está distante da cidade de Caldas em torno de 17 quilômetros e da fronteira com Poços de Caldas de, aproximadamente, 4 quilômetros. Esta proximidade se desdobra também num maior fluxo de pessoas para a cidade vizinha, tanto em uma perspectiva de trabalho quanto de lazer.

⁵¹ <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/caldas/panorama>. Visita dia 21/08/2020.

⁵² Todos os dados foram extraídos do IBGE e são referentes ao ano de 2019, à exceção das densidades demográficas que não foram atualizadas.

Andradas	2°	87,51	7°
Bandeira do Sul	11°	121,56	13°
Campestre	6°	36,43	2°
Poços de Caldas	1°	306,05	3°
Santa Rita de Caldas	9°	17,59	8°

Fonte: IBGE (ano de 2019)

Destes municípios vizinhos, Caldas é o que mais apresenta disparidade na relação território/habitante e, possui, a décima segunda densidade demográfica de sua microrregião, sendo maior apenas que Santa Rita de Caldas. A maioria da população de Caldas está concentrada na área urbana e indica um número aproximado de 56% ao passo que na parte que compreende o espaço rural a maior concentração de pessoas está nos quatro distritos. Nas demais comunidades camponesas, a densidade populacional é ainda menor, mesmo que não existam números específicos para mensurá-la, uma vez que a vizinhança é mais distante em virtude de uma permanência do trabalho familiar ligado à terra, tanto nas atividades agrícolas quanto nas atividades pecuárias. Para uma compreensão melhor desta distribuição dos moradores nas áreas rurais, é importante mencionar que o município possui mais de quarenta bairros.

Dentre estes, existem alguns que se diferenciam dos demais por aspectos culturais ou históricos. Próximo ao distrito da Santana de Caldas, se localiza uma pequena comunidade com pouco mais de vinte pessoas, distribuídas por poucas residências e cujo modo de vida, em grande medida, reside na lógica coletiva, observada tanto no trabalho agrícola – em que as tarefas e os resultados são comunais – quanto nas relações sociais em que as noções de privacidade, individualidade e intimidade são diferentes de outras comunidades rurais e podem ser vislumbradas, inclusive, na existência de um único banheiro para todas as famílias. Tal como o bairro urbano Nossa Senhora das Graças – as “Casinhas” – o Barreirinhos é formado por uma população, cuja história está intimamente ligada com a violência proveniente da escravidão e onde os mais velhos recordam o passado comum – momentos que antecederam e sucederam a abolição – por meio de uma memória coletiva que evoca as vivências dos antepassados. O bairro foi formado a partir da lei Áurea em uma data que não é possível precisar cronologicamente. Segundo contam os mais antigos, com o fim da escravidão, um grupo de famílias deixou as fazendas escravocratas e procurou ocupar uma área, fixar moradia e viver da

terra. Atualmente, o bairro se situa neste mesmo espaço e não coincidentemente a agricultura de subsistência permanece.

Esta comunidade caldense é pouco conhecida no município, inclusive, na cidade, onde identificam apenas um morador – “Jabá” -, entretanto, sem ter a consciência de que ele pertence à uma comunidade quilombola e que sua história representa uma parcela do passado local e nacional. Este desconhecimento não pode ser pensado fora do desprezo do poder público local por todo o século XX que ignorou a existência do bairro e apenas modificou esta postura a partir da segunda década deste século. A história do Barrerinhos faz parte do processo de marginalização e da ausência de políticas públicas que a população negra vivenciou no Brasil e as suas condições de precariedade, de relativo isolamento social e a falta de atenção do poder municipal espelham, em determinada proporção, a história de luta e de abandono dos negros no país. Neste contexto, é importante pontuar que o acesso às políticas públicas aconteceu apenas no governo Lula a partir de programas como o Bolsa Família, o que amenizou as adversidades e hoje, com o apoio de algumas figuras públicas, o bairro Barrerinhos está em fase de reconhecimento como comunidade quilombola⁵³ em um processo – número 01420.004503/2016-41 - iniciado em 11/05/2016 e que pode garantir uma maior acessibilidade a outros programas do governo federal.

Outra comunidade que possui aspectos particulares em relação às demais populações rurais caldenses é a etnia Xucuru-Kariri que chegou à Caldas nos primeiros anos do século XXI, transferida pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) do Estado de Alagoas e passou a habitar uma área próxima ao bairro rural Pecuária e à rodovia federal 459. Sua relação com a população local, inicialmente, foi amistosa. As primeiras formas de integração foram tecidas pela educação formal e pelo futebol. Logo após a chegada da etnia, crianças e adolescentes foram matriculados nas escolas municipais e estaduais, estabelecendo, assim, um contato diário com os caldenses. Na dimensão do esporte, os meninos indígenas foram convidados a fazer parte do time de futebol Mercadinho Real, que era um projeto social realizado aos fins de semana no bairro Santa Cruz e idealizado e conduzido pelos funcionários públicos Badú da Prefeitura e Vanderlei Tomé.

Com o passar dos anos, os desentendimentos e os conflitos com os caldenses, em diversos lugares, aumentaram, como nos bares, na praça central e na quadra poliesportiva

⁵³ <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/05/COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-em-analise-15-05-2017.pdf>

“Copas”. As constantes brigas contribuíram para que uma parcela da população estendesse um olhar de estranhamento – que já existia – à uma perspectiva de repulsa, de afastamento e de exponencialização na demarcação da diferença por meio da criação de estereótipos que intencionavam naturalizar e simplificar os indígenas, tais como “brigões” ou “pingaiadas”. Nesse contexto de (re) produção da diferença, a construção destes olhares normativos não se encerrou apenas sobre a etnia, mas abarcou o conceito exotizado de índio.

Por outra via, houve formas de relacionamento que se divergem das conflitivas, como amizades ou casamentos, estes últimos levaram alguns caldenses a morarem na aldeia. A partir desses relacionamentos nasceram crianças exogâmicas na tribo e, em virtude dos aspectos culturais próprios da etnia e do local de criação, o processo de identificação das crianças é amplamente mais vinculado com os xucurus do que com o povo caldense. Do mesmo modo, é possível pensar que a identidade caldense nas crianças indígenas, frutos de casamentos endogâmicos, seja quase inexistente.

2.3.2 Aspectos da vida cotidiana nas áreas rurais

Este número elevado de comunidades rurais, a difícil acessibilidade, sobretudo na época das cheias e pela inexistência de transporte público, somados ao tamanho do território e a pandemia de Covid 19 impuseram algumas dificuldades ao trabalho de campo. Por vezes, impossibilitaram visitas mais recorrentes, sobretudo porque este tipo de pesquisa, ao ser qualitativa exige tempo e proximidade com os moradores, o que é tecido pela convivência. Nesse sentido, muitas vezes, fiquei na cidade e este tipo de frustração me levou a perceber a condição histórica destas comunidades em relação à satisfação de determinadas necessidades quando estas poderiam ser sanadas apenas em um centro urbano, onde a prestação de serviços, públicos ou privados, é maior. Refletir sobre estas adversidades significa entrelaçar o passado no tempo presente e o tempo presente no passado a partir de continuidades fixadas há séculos e, por isso, tais problemas podem ser interpretados como estruturais.

Se os meios de locomoção há algumas décadas eram feitos por animais, como cavalos ou burros, e o transporte de mercadorias por carros de boi ou por carroças, as pessoas foram convivendo cada vez mais com outros meios de transporte, como os automóveis, as estradas de terra permaneceram. Muitas são precárias, algumas muito estreitas e não possuem largura para dois carros, em sentidos opostos, transitarem ao mesmo tempo. Em algumas destas estradas e em várias ocasiões, percebi que, mediante o encontro de dois veículos, foi necessário que um

deles estacionasse o mais perto do limite da estrada para o outro passar. Em outros casos, foi preciso que um dos carros engatasse a marcha ré até localizar uma parte da estrada em que cabiam os dois, sobretudo quando um é maior, como um caminhão.

A forma como estas estradas foram abertas, seguindo as condições do relevo e da hidrografia, fez com que elas também tivessem maior extensão, seguindo o curso dos rios ou tangenciando os grandes morros. Não são em todos os lugares que existem pontes e em alguns outros existem improvisações. Para atravessar alguns rios de menor largura, existe a prática de colocar um tronco de árvore, chamado de pinguela, o que encurta o caminho dos moradores, mas é proporcionalmente mais perigoso. As pontes, normalmente, são construídas próximas aos bairros com maior aglomeração de pessoas e em alguns casos a manutenção da prefeitura é feita tardiamente, gerando riscos à população, o que já causou algumas mortes no município.

Nos períodos de estiagem, com o tempo seco, existe muita poeira. Contudo, os piores problemas ocorrem durante as chuvas. Nesta época das cheias, as estradas se tornam intransitáveis em alguns pontos, causando vários atolamentos, os quais vivenciei em estradas próximas ao Santo Antônio, ao Botafogo e ao Bom Retiro. Também, nestes momentos, as estradas se tornam mais propícias às derrapagens, o que pode levar à acidentes e acrescenta-se a isso que aquelas posicionadas paralelamente aos rios podem ser cobertas por águas em determinados pontos, obrigando as pessoas a retornarem e buscar uma rota alternativa, fato que não apresenta grandes dificuldades porque existem muitas estradas de terra em Caldas.

A maioria destes bairros, mesmo as casas sendo distanciadas, normalmente, possuem um núcleo composto por uma pequena igreja, um centro comunitário, uma venda e algumas residências. Acerca das igrejas, existe um leigo responsável - designado pelo pároco - pela sua manutenção e pelo controle acerca dos dias em que estará aberta para receber os fieis para a realização de rezas pessoais ou ritos coletivos, como os terços comunitários. As missas, como informado anteriormente, são celebradas em poucas oportunidades durante o ano - geralmente durante a festa do bairro, sempre dedicada a um santo padroeiro. O centro comunitário é utilizado poucas vezes ao ano, sendo para reuniões extraordinárias, algum evento específico, como formaturas, ou na festa anual, usado nos leilões de gado durante o dia, nos bingos durante a noite e nos bailes que adentram a madrugada.

Nesse sentido, a festa é o grande marco das dinâmicas sociais nas comunidades rurais, acolhendo tanto seus moradores quanto pessoas dos bairros próximos ou da cidade. Este trânsito maior de pessoas compreende também a instalação de barracas vindas de fora, vendendo

comidas, roupas e entretenimento, como as de tiro ao alvo. No restante do ano, como o fluxo de pessoas volta à normalidade e os eventos cessam, as cotidianidades retornam à rotina do trabalho no campo e à vida familiar. Neste contexto é importante apontar, primeiramente, que as vivências de suspensão da rotina diária apenas ocorrem se os agentes saírem de seus bairros para ir nas festas ou missas em comunidades vizinhas. Em segundo lugar, os jovens que possuem motos ou carros transcendem com maior frequência as suas cotidianidades - que envolvem o eixo casa-trabalho - ao irem aos distritos mais próximos.

As festas populares e as celebrações religiosas, que nas áreas rurais são indissociáveis⁵⁴ e marcam a relação entre o sagrado e o profano, representam marcos de anulação do cotidiano, o que permite uma aproximação com Mikhail Bakhtin em seu estudo sobre o carnaval em que este “ (...) era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus.” (1987, p.8). Contudo, esta aproximação é limitada porque o carnaval, no sentido da prática vivida popular estava em oposição às festas oficiais que eram as religiosas, o que não acontece nos bairros caldenses.

Este panorama das sociabilidades não pode ser totalizado ao eixo casa-trabalho, mesmo que seja tecido, muitas vezes, na mesma propriedade. Todo bairro possui, ao menos uma venda, que é o palco das relações que extrapolam o espaço domiciliar e contemplam as interações entre vizinhos. Sua funcionalidade amalgama as características de um bar, contendo bebidas alcoólicas, ao mesmo tempo que vende alimentos, como arroz, macarrão ou feijão, típicos de um mercado ou armazém. A venda é importante porque além de ser um ponto de encontro entre as pessoas após a jornada de trabalho, facilita a compra de alimentos que, porventura, podem faltar nas casas, o que as obrigaria a se locomoverem até os distritos⁵⁵. Há que se acrescentar também que ela é um ambiente de encontro dos homens⁵⁶, fato observado também por Comerford em seu estudo na Zona da Mata mineira.

Ao contrário das festividades profanas, das festividades e celebrações religiosas, e da política, o encontro dos homens adultos nos bares e nas vendas para conversar, beber, comer e jogar não seguem uma periodicidade fixa e bem marcada, ainda que a frequência a esses estabelecimentos se concentre mais no

⁵⁴ A Festa do Queijo no distrito da Santana é uma exceção à essa relação entre festa e religião nas áreas rurais.

⁵⁵ Este relativo distanciamento contribuiu para que se construísse o costume de fazer apenas uma compra no mês e a recorrência à venda ocorre em situações imprevistas.

⁵⁶ Por outra via, a relação das mulheres com as vendas, à exceção dos finais de semana, se restringe à funcionalidade de mercado. Porém, aos sábados, este ambiente aglomera mais pessoas, como famílias, casais e moças solteiras.

período noturno e nos finais de semana, fora dos momentos a princípio dedicados ao trabalho. (COMERFORD, 2003, p.105)

Em relação aos bairros, os distritos possuem uma maior mobilidade social em virtude do maior número de moradores e de pontos de encontro que não se limitam apenas às vendas, frequentadas, diariamente, pelas mesmas pessoas. Percebi que esta é uma particularidade local bastante complexa das sociabilidades e que extrapola o papel social-capitalista entre o dono do estabelecimento e os clientes. Nesse sentido, é importante abrir um parêntese na discussão para elucidar algumas questões mais amplas que observei em campo. Não é possível conceber as relações tecidas na venda apenas sob esta ótica formal - dono e clientes - porque são permeadas por outras roupagens, como amizade que se estabelece ao longo dos anos e a confiança mútua no pedido e na venda de produtos fiados. A fidelidade é outro ponto relevante porque há o costume de frequentar e de comprar no mesmo lugar. Ela não se fixa apenas nesta relação porque se espraia para outros lugares e que me faz interpretá-la como uma visão de mundo.

Foto 4: Venda do Guaxa no bairro de Santo Antônio de Caldas. Fechada por ocasião da pandemia de Covid.



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Esta relação da fidelidade que envolve as vendas e os bares é mais visível nos distritos porque a concorrência e a prestação de serviços é maior, uma vez que nos bairros existe apenas um ponto que serve de comércio e de encontro. Nos distritos, o setor terciário é mais

desenvolvido, contendo separadamente mercados, açougues e bares, além de postos de gasolina. De uma perspectiva da presença do poder público, possuem escolas que funcionam e recebem os alunos dos bairros limítrofes. Cada distrito também possui um posto de saúde, que abre diariamente, mas com médicos que comparecem uma ou duas vezes na semana e, portanto, os tratamentos cotidianos são feitos pelas enfermeiras locais.

O cotidiano dos distritos, em termos de usos dos agentes perpassa, ainda, pelas praças que são espaços de interação entre pessoas de variadas idades, como na Santana onde se reúnem para conversar ou em São Pedro que além das “prosas”, a menor declividade do terreno permite o jogo de truco nas mesas. Como já mencionado anteriormente, os distritos recebem alguns jovens dos bairros após o dia de serviço. Eles ficam nas praças e se encontram com os amigos ou conhecidos, muitas vezes, sem ter uma combinação prévia. Isto se deve ao costume das pessoas frequentarem o centro e, assim, normalmente, ao chegar no distrito, já existe alguém para conversar. Os meios de locomoção, geralmente, são as “motos de nota”, categoria local usada para designar aquelas apreendidas pela polícia e após um certo tempo no pátio da corporação, são leiloadas e vendidas por preços mais acessíveis. Contudo, não possuem qualquer tipo de documentação.

Nesse sentido, o trânsito destas motos fica muito restrito às áreas rurais pelo medo de uma apreensão policial, o que não indica, necessariamente, que algumas pessoas deixam de se deslocar até Caldas ou a outro município, como Campestre ou Bandeira do Sul. Este receio da polícia ficou muito evidente em uma ocasião que presenciei em novembro de 2019. Eu estava na praça de São Pedro conversando com Adriano e com Caio, dois moradores, e aguardando o ônibus para voltar para a cidade, quando foram avisados pelas pessoas do bairro Santo Antônio, através do aplicativo *Whatsapp*, que a polícia tinha passado por lá. Em poucos minutos, houve um rearranjo da praça e aqueles que estavam com motos de nota ou não tinham documento foram para casa guardá-las.

Antes de voltar para Caldas paramos por uma hora na praça. O grupo de *Whatsapp* anunciou que a polícia estava vindo. Era uma mensagem do Santo Antônio. Ao receberem a mensagem, eles foram avisando as pessoas que não possuem o aplicativo. A notícia circulou rapidamente e logo muitos moradores já sabiam. A polícia apareceu enquanto estávamos conversando em uma mesa. Na outra se formou um jogo de truco e, inclusive, um dos jogadores, filho do Tineco - um “puxador de aluno” – era o motorista do ônibus para Caldas. (anotações de campo, dia 12/11/2019, Caldas)

Possuir uma moto implica na facilidade de locomoção e, em si, também corresponde a um modo de entretenimento, sendo, portanto, algo necessário no entendimento dos moradores rurais. Há que se considerar, ainda, que ter uma moto ou um carro engendra também uma

diferenciação social que é exibida preferencialmente nos distritos aos sábados à noite e, principalmente, nas situações em que ocorreriam bailes ou nas festas anuais. Assim sendo, existem variados modos de representação sobre a posse de um veículo, tanto como facilitador da mobilidade quanto de tecitura de uma hierarquia social e de um *status* haja vista que quem possui algum tipo de transporte tem uma melhor visibilidade entre as pessoas.

2.3.3 Truco, futebol e pinga

As vendas nos bairros, as praças e os bares nos distritos possibilitam uma socialização cotidiana que gravita fora do eixo doméstico ao contrário dos rituais oficiais e públicos do catolicismo que são mensais. Convivendo nestes espaços com os moradores, além das prosas corriqueiras que envolvem o trabalho, pessoas, eventos passados e da atuação do outro mundo – esta em menor medida -, o truco é um jogo que observei em quase todas as áreas rurais que conheci. Apesar de comumente ser praticado entre os homens, já observei algumas mulheres jogando e se configura, ainda, como um agregador geracional uma vez que reúne pessoas de variadas idades.

De um ponto de vista funcional e etnográfico, o truco não é apenas um jogo de baralho porque envolve a malícia, a desconfiança, o improviso, o deboche e, mesmo não valendo dinheiro, desentendimentos podem acontecer porque aflora as emoções. Nestes momentos, sequer as imagens dos santos ou os quadros de figuras sacras do catolicismo – comuns nas vendas, por exemplo - impedem os conflitos. Assim, o jogo transparece características e valores da sociedade caldense que fazem parte das visões de mundo. Por isso, não pode ser visto como dissociado da cultura caipira.

É o caso da valentia, que permeia este jogo e faz parte da cultura caipira como um valor moral. Ela corresponde a um ideal do morador do campo, um sujeito que é temente apenas a Deus. Rubem Fernandes (1982) em *Os Cavaleiros do Bom Jesus* (1982) observou estes aspectos ao estudar uma romaria cujo itinerário era destinado ao santuário de Pirapora (SP). Os cavaleiros em uma dimensão do imaginário representavam estes ideais e, por isso, após as obrigações religiosas, como assistir as missas ou pagar as promessas, saiam de uma esfera do sagrado para o profano no momento da festa com cachaça, diversão e brigas. A violência era recorrente – algumas eram coletivas envolvendo romarias inteiras e haviam relatos de confrontos com a polícia, dentro os quais, houve a invasão da cadeia para libertar os companheiros que foram detidos. A camaradagem e a valentia são valores presentes nas áreas

rurais caldenses e perpassam pelas identidades de bairro. Isto permite perceber as desavenças entre alguns grupos de pessoas pertencentes a lugares diferentes e mediante o encontro nas festas, muitas vezes, ocorrem as brigas.

Nas áreas rurais, o truco não é o único entretenimento que mobiliza as pessoas e agrega as gerações. O futebol, a cachaça e o gosto automóveis também são aspectos culturais presentes nos mais novos a partir da convivência e acenam para a composição de uma identidade coletiva. Tal como igrejas e capelas, que existem em todos os bairros, os campos e as quadras de futebol também estão distribuídos por todo o município. Considerando a história, nas áreas rurais o jogo no campo sempre foi mais difundido, o que está intimamente ligado com os recursos que uma obra, para a construção de uma quadra, demanda. A grande maioria depende da parceria com o governo estadual por meio de atuação de deputados da região. Neste contexto, é necessário considerar também que o futsal é mais recente e a ligação afetiva do brasileiro com o esporte foi tecida em momentos que existia apenas a modalidade no campo.

Normalmente, cada comunidade possui um time e os jogos acontecem sempre aos finais de semana – sábados de tarde e domingos pela manhã, haja vista que as pessoas trabalham o dia todo e os campos não possuem um sistema iluminação. Em face disso e por ocasião do número de moradores, praticamente não existem treinos entre os jogadores de um mesmo time e, portanto, eles se encontram apenas para os jogos. Nesse sentido, as partidas são contra outros bairros rurais ou contra times da cidade e seguem a lógica de dois jogos, um no bairro e outro fora. Observei em várias ocasiões – inclusive como jogador – que antes dos jogos, principalmente aqueles que fazem parte dos campeonatos, os atletas se abraçam em um círculo e rezam um Pai Nosso e uma Ave Maria. Este rito comum está vinculado aos pedidos por uma vitória e exhibe a presença da religiosidade em vários aspectos da vida cotidiana local.

Do mesmo modo como nas festas religiosas e nos rituais públicos do catolicismo, o futebol promove, em menor escala, uma maior integração entre pessoas que moram em espaços diferentes e por se tratar de um fluxo maior de pessoas, é possível que se tracem vínculos de amizade entre agentes que, sem o futebol, não poderiam se conhecer. Segundo Michel Agier (2011) estes laços, criados para além da comunidade - relações familiares e de vizinhança – podem construir redes mais amplas entre as pessoas e os bairros diferentes além de ultrapassar os limites do jogo. Por outro lado, a emoção e um estilo de jogo mais balizado pela força física, característica do “futebol de roça”, podem levar a desentendimentos entre os jogadores. Neste ponto, é inegável a presença da valentia caipira que se intercruza com a religiosidade dos jogadores em um único ambiente.

Todavia, esta complexidade não se restringe às quatro linhas do campo de jogo. Muitos times, em épocas de campeonato, são financiados por grandes proprietários rurais e que não raras vezes se tornam os festeiros de cada comunidade⁵⁷. Estes coronéis do século XXI bancam transportes, equipamentos, uniformes, o entretenimento após as partidas, contratam jogadores de outros municípios de modo que perpetuam, ao seu modo, a subordinação da comunidade tanto no esporte quanto nas festas religiosas, fato que também pode se articular à esfera política através de candidaturas. Portanto, futebol, religião e política estão atrelados, em determinadas situações, de modo indissociável em Caldas porque na parte urbana ocorrem situações similares.

Neste contexto de intersecção entre futebol, religião e política, a figura do coronel não pode ser desprezada e emerge como resultado do mandonismo presente desde a época colonial (QUEIROZ, 1976), mas com roupagens do século XXI. Segundo a socióloga, o mandonismo esteve ligado ao poder que determinados sujeitos possuíam na época colonial, sendo exercido por um homem, primeiramente na figura de donatário e, posteriormente, pelos proprietários particulares de terra. Desta maneira, ambos eram as únicas autoridades locais, sendo o coronel, portanto, um desdobramento histórico (QUEIROZ, 1976).

[...]o coronelismo se integra, pois, como um aspecto específico e datado dentro do conjunto formado pelos chefes que compõem o mandonismo local brasileiro - datado porque, embora aparecendo a apelação de 'coronel' desde a segunda metade do Império, é na Primeira República que o coronelismo atinge sua plena expansão e a plenitude de suas características. O coronelismo é, então, a forma assumida pelo mandonismo local a partir da proclamação da república: o mandonismo teve várias formas desde a Colônia, e assim se apresenta como o conceito mais amplo com relação aos tipos de poder político-econômico que historicamente marcaram o Brasil." (1976. p. 172)

O coronelismo em Caldas também é visivelmente exercido na área urbana, atravessa o futebol e passa pela doação de alimentos agrícolas para as escolas em épocas que antecedem as candidaturas em um movimento maquiavélico, procurando, assim, a aquisição futura de votos e se transvestindo de altruísmo. Em outros casos, a figura do coronel não está vinculada à um grande agricultor ou pecuarista – figura típica das áreas rurais - e se camufla nas que possuem o título social de doutor, como médicos, dentistas e advogados, que o usam como forma de

⁵⁷ Esta relação de dominação e de diferenciação foi descrita por Brandão: “ (...) quase sempre promovidas por autoridades e fazendeiros em louvor do “santo do lugar”. Eram festas com Folias, rezas e leilões, e ali os agentes religiosos populares – lavradores que eram também rezadores ou mestres de rituais camponeses – entravam como subalternos. Servindo aos senhores da terra nos dias de rotina e trabalho, serviam-nos também nos dias de festa”. (BRANDÃO, 1985, p. 157)

diferenciação social na vida cotidiana e na política, afinal, este título no imaginário popular local indica prestígio, *status* e superioridade. De um ponto de vista mais geral e com poucas exceções, esta é a síntese da história política de Caldas, marcada pela presença dos coronéis e pertencem a elite agrária ou urbana no município. Por mais que, na visão das pessoas, a política caldense é polarizada entre dois grupos⁵⁸ que disputam as eleições, em ambos, a sua presença é uma constante histórica e independente de quem as vença, o poder e o *status quo* permanecem continuamente porque o voto de cabresto é historicamente contínuo, se chama tradição e é visível em frases como “sou vaca desde criancinha”.

As vendas nas roças se configuram como palcos das relações entre os moradores locais e os jogadores de fora. As partidas promovem uma movimentação entre pessoas que param nas vendas ou na beira do campo para conversar e observar. Em virtude da lógica de ocupação do espaço, à exceção dos distritos, as vendas se localizam perto dos campos. Sendo assim, as relações sociais dos moradores estão vinculadas, além da venda e da religião, ao futebol. Após as partidas, há a confraternização dos jogadores antes que voltem para suas casas ou para seus bairros. Contudo, em situações de tensão e briga, as pessoas não passam pela venda e mediante a intensidade do ocorrido, o time adversário pode ir embora, muitas vezes, sequer sem trocar de roupa para evitar um conflito que se estenda para além do campo e que pode envolver outras pessoas ou a utilização de armas de fogo.

Nesta trama de agentes e de práticas culturalmente estabelecidas, a pinga também se integra a este universo, sendo consumida nas vendas e nos bares tanto nas áreas rurais quanto na cidade. De um ponto de vista histórico dentro de um recorte da cultura caipira, Candido mencionou por meio da obra de Saint-Hilaire em suas viagens entre Minas e São Paulo no início do século XIX. Assim, o viajante francês observou que as mulheres “não cantam, não riem e mantêm-se tão tristes depois de ter bebido cachaça, como estavam antes.” (SAINT-HILAIRE, 1940, p. 239 apud CANDIDO, 2002, p.56)⁵⁹. Este trecho evoca a cultura da cachaça, presente no imaginário popular caldense, até mesmo, entre as pessoas que não a bebem. Neste contexto, observei que as mulheres também a consomem, principalmente em ambientes públicos e em dias de festa ou de baile. Em Caldas, a cachaça é uma prática cultural que não se resume a tais espaços – bares, botecos e vendas – uma vez que se apresenta também na dimensão do lar, nas relações familiares e, mesmo, nas vivências religiosas, como registrou Brandão (1981) em uma

⁵⁸ Por ocasião das eleições de 2020, esta lógica binária, presente há mais de 150 anos em Caldas, foi rompida. Uma terceira via, formada pelo PT e pelo PDT foi estabelecida.

⁵⁹ Mediante esta essencialização da mulher caipira traçada pelo cronista é importante contextualizá-lo como uma pessoa nascida nas últimas décadas do século XVIII.

quadra da Folia de Reis da Vila Vicentina durante a década de setenta: “Deus lhe pague a boa pinga (...)” (p. 31).

Entretanto, a representação da pinga não pode ser fechada apenas sobre o sentido da confraternização. No campo do religioso catolicismo popular, o seu consumo, por outro lado, pode ser recriminado e colocado à condição de pecado. Além desta reprovação social por parte de algumas pessoas, ela pode ser o centro de um jejum na Quaresma ou uma promessa em que o seu consumo é interrompido. Me defrontei ainda, em algumas oportunidades, com causos de assombração em que excesso de consumo da cachaça foi o elemento determinante para que ocorresse o contato com o outro mundo, ou seja, a pessoa estava pecando ao ingerir a pinga e a aparição foi uma forma de punição. Ainda, para além do sentido religioso que a recrimina e do sentido de confraternização, seu uso também é um mecanismo de suportar as barbáries tanto históricas, como no caso da escravidão (SILVA, 2019), quanto cotidianas de exploração capitalista, nas quais o prazer – eros no dizer de Marcuse (1981) – é marginalizado.

Por último, é importante informar também sobre o processo histórico de migração para a cidade, motivado, em grande medida, por melhores condições de vida, por oportunidades de emprego e que está ligado ao processo de urbanização brasileiro. Este êxodo rural, em Caldas, se tornou bastante visível ao comparar os dados demográficos entre 1960 e 1990, conforme mostra a tabela abaixo, quando a população urbana que totalizava 21,24% cresceu exponencialmente para 50,39%. Neste processo, contudo, deve-se considerar também que esta mobilidade foi direcionada para outras áreas urbanas e que a população do município diminuiu de 19839 habitantes para 12372. Portanto, ao longo do tempo houve uma inversão em relação ao número de habitantes entre o urbano e o rural, fato que contribuiu para a continuidade de algumas práticas, que já existiam na cidade e permanecem na contemporaneidade, como o costume de utilizar uma parte do quintal para o cultivo de alimentos para o consumo familiar ou a criação de galinhas.

Tabela 4: Relação entre população urbana e população rural no município

ANO	População Rural	%	População Urbana	%	TOTAL
1960	15.626	78,76	4.213	21,24	19.839
1991	6.138	49,61	6.234	50,39	12.372
2000	5.534	43,35	7.232	56,65	12.766
2010	5.849	42,23	7.739	56,77	13.633

Fonte: Censos 1960, 2000 e 2010 (IBGE); Para o ano de 1991 (PNUD, IPEA, FJP⁶⁰).

Um outro dado etnográfico vinculado a este processo é a violência nas áreas rurais. Observei que algumas famílias têm alugado casas na cidade por medo de uma invasão de sua propriedade no período noturno. Esta violência se debruça sobre furtos e roubos tanto de animais, principalmente vacas, quanto de produtos das lavouras, ensacados e ainda não comercializados, como o café e, principalmente, nas roças, onde a vizinhança se apresenta mais distanciada. Em conversas com a população, me foi dito que os assaltantes, provavelmente conheciam o lugar, a rotina cotidiana, as pessoas que seriam roubadas e, em alguns casos, até o interior das residências.

2.3.4 Cotidiano e cotidianidades na parte urbana

Atualmente, a cidade possui um maior número de habitantes em relação às áreas rurais do município. Este dado, recente na história local e que exhibe uma inversão, está ligado ao desenvolvimento e ao crescimento contínuo dos bairros urbanos – localizados nas margens e próximos às saídas da cidade. Nestes fluxos migratórios, com maior incidência nas últimas décadas do século passado, de uma perspectiva do trabalho, o camponês foi se adequando ao trabalho nas fábricas de doce, nos laticínios e outros ofícios. E, mais do que isto, eles tiveram que se adaptar à racionalização do tempo por meio do relógio como mecanismo de orientação da rotina diária.

Esta colocação não supõe e não afirma que os usos do relógio eram inexistentes nas roças, porém, na cidade ele se inseria de um modo mais ativo no cotidiano das pessoas. Neste sentido, estes fluxos migratórios também mostram uma mudança de mentalidade acerca da noção cultural de tempo – daquele em que a natureza balizava as atividades diárias, como observou, por exemplo, Evans-Pritchard (2007) em seu estudo na sociedade nuer⁶¹, para uma outra representação, cartesiana e vinculada ao capitalismo (THOMPSON, 1992). Em Caldas, é difícil localizar com precisão o momento histórico em que a vida regulada pelo relógio passou a ser parte integrante da vida cotidiana dos moradores, contudo, ele está presente em seu sentido

⁶⁰ PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento); IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada); FJP (Fundação João Pinheiro). Dados fornecidos pelo Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil. Pesquisa realizada no dia 05/09/2020 (http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/caldas_mg).

⁶¹ A demarcação do tempo entre os nuer era feita segundo as atividades pastoris e as colheitas. Deste modo, são “as necessidades do gado e as variações no suprimento de alimento que traduzem principalmente o ritmo ecológico para o ritmo social do ano” (p.109).

público, pelo menos, desde 1916, conforme consta em uma placa na Igreja Matriz com a seguinte inscrição “O relógio desta Matriz é uma lembrança de Pedro Severino Franco festeiro de N^a S^a do Patrocínio em 20-1-1916. Esta placa é uma homenagem de seus filhos e genros: Gabriel, João, Otavio, Pedro e Antônio. Caldas, 22-3-1970.”.

Os camponeses que se mudaram para a cidade e ocuparam os bairros populares ou outras áreas marginais, em grande medida eram pobres. Foram explorados no campo e, posteriormente, na cidade. Estas mudanças, que perpassaram por uma adaptação mais estreita ao tempo do relógio, significaram mudanças nas cotidianidades, dentre as quais, por exemplo, o sustento deixou de ser resultado direto do trabalho na terra para ser o dinheiro – que não era um elemento considerado essencial para aqueles que viviam da agricultura de subsistência. Neste processo em que o dinheiro se tornou central, os alimentos cultivados passaram para um segundo plano e se limitaram às hortas nos quintais de casa.

A chegada destes fluxos de pessoas na cidade, em grande medida, a partir da segunda metade do século XX, em certo sentido, representou uma forma de inserção mais direta no capitalismo local, servindo como mão de obra nas recentes fábricas e no comércio. Para algumas mulheres, o trabalho era de empregada doméstica na casa de famílias que formavam a elite econômica urbana e herdaram *status* financeiros, de nome e de espaço, haja vista que, historicamente, o centro da cidade é habitado por ela. Por outro lado, mudar para a cidade também implicou em acessibilidades a determinados bens, como energia elétrica, maior diversidade de produtos e uma proximidade maior com os eventos religiosos, como missas e procissões e com as questões de saúde, como as farmácias e a Santa Casa.

Antes do dia amanhecer e do sol raiar, a rotina de trabalho na cidade se inicia. Não são muitas pessoas que às cinco e meia da manhã saem de suas casas e de seus bairros para dar prosseguimento às suas cotidianidades. Uma parcela da população, apesar de morar na área urbana, trabalha nas zonas rurais e não necessariamente este serviço está ligado à agricultura e à pecuária. Ao saírem de seus bairros, se dirigem a pontos específicos, onde o ônibus da empresa passa para levá-los. Não posso afirmar que este itinerário dos diferentes ônibus, no recolhimento dos trabalhadores, seja o mesmo, mas, por muitas vezes, os vi pararem próximos à Avenida Santa Cruz, à escola Crispim, perto da entrada do bairro Santa Cruz e na praça central, onde, neste horário, algumas pessoas fazem caminhadas. Dentre estas empresas, estão as pedreiras espalhadas, principalmente, na serra da Pedra Branca, a INB que possui um serviço de turnos para gerenciar o tratamento da água, a roseira, que fica próxima ao bairro Lagoa, os laticínios, como o Pedra Branca e os motoristas escolares. Este horário matinal, que antecede

às seis horas se deve ao fato da distância que algumas estão da cidade, podendo ultrapassar os vinte quilômetros de estradas de terra⁶², o que aumenta o tempo da viagem.

À medida que o sol nasce e o horário vai se aproximando das sete horas, a cidade ganha maior mobilidade de automóveis e de pessoas, que se locomovem para seus serviços. Neste grupo, se encontram pedreiros, serventes, alguns servidores públicos, os operários das fábricas e aqueles que trabalham nos hortifrúti. Acerca das fábricas de doce, existem aquelas que possuem tanques de refrigeração de leite e, deste modo, o trabalho pode começar mais cedo ao passo que em outras, por dependerem do leite trago diretamente das fazendas pela manhã, o início do serviço pode sofrer alterações, sobretudo, em face de determinados imprevisto, tanto com o fazendeiro quanto com o leiteiro. De um modo geral, até este horário do dia, o trânsito de moradores é constituído, principalmente, por trabalhadores braçais, professores e por crianças ou adolescentes que estão indo para as escolas.

A mobilidade urbana vai se intensificando a partir das oito horas da manhã, horário em que o comércio abre bem como a prefeitura. Pessoas se dirigem à igreja para rezarem e a praça se torna mais movimentada. Aos moradores da cidade, se juntam os habitantes das áreas rurais que vem fazer compras, pagar contas ou procurar algum outro estabelecimento que presta serviços, como os escritórios de advocacia. Por volta das nove horas, na praça Doutor Paiva de Oliveira, em três mesas instaladas pela prefeitura, homens de variadas idades, entre aposentados, desempregados, em folga, em férias ou que, ainda, não entraram no serviço, começam a ocupar aquele espaço para jogar truco. As mesas são reapropriadas simbolicamente, em virtude de suas superfícies conterem tabuleiros de xadrez e dama. Porém, nunca observei a prática do primeiro e o segundo, raras vezes, por jovens e em horários nos quais os jogadores de truco não estão ocupando o lugar, comumente, a partir das cinco horas da tarde.

⁶² Um dado cultural peculiar sobre as estradas de terra, diz respeito ao cálculo que os motoristas fazem quanto ao consumo de combustível por quilômetro. Em Caldas, não se faz apenas a conta da quantidade gasta na cidade ou na rodovia. Às duas se juntam a contabilização nas estradas de terra, o que mostra o vínculo e a presença da dimensão rural no imaginário e nas vivências cotidianas da população que mora na parte urbana.

Foto 5: Jogo de truco na praça (2020).



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Este movimento de tradução mostra, tal como colocado anteriormente, a prática comum e o gosto pelo truco em um processo de herança cultural e que aglomera, ao redor das mesas, no decorrer do dia, várias pessoas que estão transitando pela praça e param para observar ou conversar com algum conhecido. Assim sendo, esta parte da praça é aquela com maior aglomeração de pessoas durante o dia porque além dos jogadores e transeuntes, há os taxistas cujo ponto se localiza ao lado. Portanto, este espaço, formado por mesas, cadeiras e bancos, reúne diariamente um determinado número de pessoas que jogam, observam ou proseiam e, por isso, não é um lugar que apresenta uma dinâmica fechada com uma finalidade específica, como as casas de carteados, onde existem apostas e os jogos são individuais, como a caixeta

Após o fechamento dos comércios, a dinâmica da praça se modifica e o espaço passa a ser apropriado de outras maneiras. Pessoas fazem caminhadas, correm e amigos se encontram, se acomodando nos bancos ou nas mesas, onde o truco é jogado. Existem *trailers* que recebem as pessoas no período noturno e, recentemente, no ponto, onde está a Igreja do Rosário, barracas de pastéis e espetinhos foram abertas, o que deu uma nova mobilidade social para a praça Antônio Carlos – anteriormente pouco frequentada – e, atualmente, pequenos eventos com

música ao vivo e idealizados pela Casa da Cultura, são realizados no coreto. O conjunto de praças também não deixa de ser um local de passagem para as pessoas que frequentam as academias e para aqueles que vão ao Copas praticar algum tipo de esporte, normalmente o futebol. A igreja Matriz fica aberta todos os dias tanto para a celebração das missas quanto para a realização dos terços coletivos, ambos seguindo o calendário semanal.

No período da manhã e da tarde, a quadra poliesportiva é ocupada por crianças e por adolescentes - horários em que não estão nas escolas e são treinados por profissionais de educação física da secretaria municipal de esportes com o intuito de montar as equipes municipais divididas em modalidades e por faixas etárias. Nos fins de semana, o cotidiano na cidade é menos movimentado do que nos outros dias, à exceção dos sábados de tarde nos quais o comércio está relativamente aberto e as pessoas se encontram na praça. Contudo, conforme a noite vai chegando, aos poucos, o centro vai se esvaziando. Com isso, os bares fecham e em determinadas circunstâncias isto ocorre às vinte horas. São poucos os lugares que conseguem manter um movimento mais constante, como as pizzarias e as barracas de pastéis. Entre elas existem algumas diferenças quanto aos modos de interação e às motivações das pessoas: nas primeiras, as sociabilidades com outros agentes sociais que estão no mesmo espaço são secundárias ao passo que nas segundas, comer não é o principal atrativo e sim as conversas.

Neste contexto, os *trailers* de lanche na praça são lugares de passagem e as barracas são de parada, isto é, se tornaram pontos de encontro. Elas também não são marcadas por uma formalização tal como as pizzarias com atendimento nas mesas e lugares predeterminados para ficar a partir do momento em que se escolhe um lugar. Nas barracas, não existem cadeiras e as pessoas conversam de pé. Isto promove uma maior interação entre as pessoas que ali se encontram. Observando os frequentadores, muitos comem apenas antes de voltarem para suas residências, passando a maior parte do tempo proseando com uma lata de cerveja na mão.

2.3.5 Estigmas e processos de marginalização social

Se os casos de violência não fazem parte do cotidiano local, à exceção de brigas que, comumente, acontecem nas festas locais, ao transportar a noção de violência física para uma esfera simbólica, que transcende a agressão corporal ou a sua possibilidade – situações de furtos e roubos -, a parte urbana passa a se projetar como um *locus* de violência. Nele, gravitam múltiplos processos de marginalização e de segregação social, em diferentes sentidos, e impossibilitam que determinadas pessoas sejam observadas como semelhantes. Nesse sentido,

existem variadas formas de construção da diferença e, de um modo genérico, algumas estão atreladas à um contexto mais amplo que o nacional ou se constituem como permanências históricas de longa duração.

É o caso do racismo. O passado escravocrata caldense e o pensamento conservador em relação à libertação dos negros, que averigui nos jornais da segunda metade do século XIX, são elementos que não podem ser ignorados para compreender o tempo presente. Um dos modos de sua manifestação, comum no Brasil, se constrói por meio de brincadeiras entre amigos e conhecidos. O racismo se apresenta em cenários cotidianos entre pessoas que possuem intimidade. Várias vezes, vi quando um negro passava do outro lado da rua, brincadeiras direcionadas aos negros que estavam em uma roda de amigos, em frases como “Olha lá seu parente” ou “Chama aqui seu primo”. Palavras como macaco, bugio, piche, tição, entre outros também são utilizadas, com frequência, mediante a intimidade e não entendidas como racismo, mas como brincadeiras.

O racismo aparece, dessa maneira – e mais uma vez – como uma expressão de foro íntimo, mais apropriado para o recesso do lar; quase um estilo de vida. É como se os brasileiros repetissem o passado no presente, traduzindo-o na esfera privada. A extinção da escravidão, a universalização das leis e do trabalho, não teriam afetado o padrão tradicional de acomodação racial; ao contrário, agiriam no sentido de camuflá-lo. (SCHWARCZ, 1998, p. 204)

As piadas também fazem parte desta interface do racismo como uma em que a cor da pele é explicada mediante Deus esquecer os negros em um forno e cujas partes do corpo não queimadas foram a palma dos pés e das mãos. Por outro lado, o racismo, ao longo do tempo, se teceu por meio de estereótipos e essencializações nos quais o negro trabalha de má vontade, faz corpo mole no serviço, pode estragar as coisas, sendo sintetizada na frase popular “Quando não caga na entrada, caga na saída”. Ele ainda está presente nas narrativas de assombração e na relação intrínseca entre o negro e as religiões que possuem herança africana e, assim sendo, há uma convergência com a feitiçaria e a “macumba” – categoria usada como sinônimo de feitiço.

Todos estes aspectos citados acima são elementos que marcam uma diferenciação pela cor da pele e fazem parte de um sistema social de marginalização que não findou junto com a abolição. A palavra margem é bastante precisa ao pensar em Caldas e se inicia pelos lugares nos quais os ex-escravos passaram a habitar nestes momentos de adaptação a um novo modo de vida. Os negros não moram no centro da cidade, ocupam os bairros periféricos e na dimensão do trabalho, a grande maioria está vinculada ao serviço manual. Não me recordo de exercerem funções como professor, médico, advogado ou dentista. Este quadro não é diferente do contexto

brasileiro e a ausência de escolarização referente ao ensino superior está vinculada a este sistema social, mesmo que a ideia de ingresso à universidade seja recente entre a população mais pobre da cidade.

Uma vez que, historicamente, os negros ocupam posições periféricas no mundo do trabalho, tal como Florestan Fernandes (1978) observou na cidade de São Paulo, as rotinas de turno nas fábricas, o horário em que saem do serviço, o cansaço da jornada e necessidade de ajudar financeiramente a família são circunstâncias duradouras que criam empecilhos para se matricular em alguma universidade em Poços de Caldas. Disso decorre uma vida de serventia e que se intersecciona com a noção de classe. Em Caldas, esta ideia de serventia ainda deve ser recortada porque as mulheres que trabalham nas lojas do centro são brancas ao passo que as negras são empregadas domésticas, faxineiras ou estão nas fábricas de doce. No serviço público trabalham como mão-de-obra, são varredores de rua, cantineiras das escolas e serviços gerais. Não possuem cargos administrativos e não me lembro sequer de um vereador negro na política. Deste modo, o racismo se configura como um sistema social debruçado sobre a marginalização e, com ela, (re)produz a construção da diferença além de dar continuidade a estes estereótipos que citei acima.

As questões que se referem à discriminação por conta da homossexualidade também são visíveis na cidade e tecem uma marginalização por motivos que amalgamam um ideal de masculinidade – típico de uma cultura caipira local – às questões religiosas, principalmente o catolicismo que acompanhou o desenvolvimento do município e que o concebe, enquanto prática, como um desvio. Este mesmo tipo de reprovação acontece com as religiões protestantes que a entendem também como pecado. De um panorama histórico, a junção destes aspectos, centrais para pensar coletivamente a população caldense, propiciou que as pessoas reprimissem suas opções sexuais bem como suas vivências públicas. Estas formas de controle sobre o corpo e sobre o desejo, sem dúvida, atuavam também em suas consciências individuais, como se algo não estivesse correto consigo mesmas por contrariar uma normalidade estabelecida socialmente e carregada por um discurso biologizante⁶³.

Esta forma, que ilustra a marginalização dialoga com a noção de estigma cunhada por Erving Goffman (2012), e fundamentada como “(...) a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena. ” (p.4). O sociólogo canadense caracterizou o estigma em três

⁶³ Foucault (1985) chamou a atenção para a homossexualidade ter sido convertida, no século XIX, em um objeto do saber médico, sendo observada, portanto, sob a ótica biológica. Assim, o homossexual foi tratado como uma espécie particular.

interfaces de modo que a homossexualidade estaria ligada às “culpas de caráter individual” (p. 14) ao lado de distúrbios mentais e vícios. Desta maneira, é possível compreender que, em virtude dos padrões estabelecidos em Caldas, ela pode ser observada como um desvio em relação às expectativas e às exigências normativas que deveriam ser realizadas.

Uma outra forma de discriminação social na cidade e que gera um estigma construído *a priori* diz respeito ao local de moradia, principalmente a Santa Cruz e as “Casinhas”. Conforme explicitado em partes anteriores deste trabalho, são bairros que não possuem uma origem ligada à aristocracia rural e tão pouco à uma elite urbana. No meu entendimento acerca da história local, este é um ponto sobre o qual pode-se supor um princípio de marginalização que não está ligado apenas às questões espaciais. Ele perpassou por aspectos que envolvem o passado escravocrata e, posteriormente, à formação da classe trabalhadora. Nesse sentido, antes de suas formalizações enquanto bairros, a marginalização e o estigma, que amalgamam pobreza e cor da pele, já faziam parte do cotidiano das pessoas.

A representação que a Santa Cruz carrega no imaginário caldense é de um lugar violento, ligado ao tráfico de drogas, aos assassinatos e aos roubos na mesma proporção em que seus moradores carregam as marcas de gostarem de arrumar confusões e brigas. Para além do que se sucede no bairro, há uma construção de estereótipos que os associam à uma espécie de criminalidade e, mais do que isso, os essencializam dentro destas categorias. Habitar a Santa Cruz representa ser olhado de forma diferente em determinados ambientes, sobretudo aqueles que são frequentados pelos moradores do centro. Por várias vezes observei este olhar que atravessa, carregado de preconceito e informa tanto quanto as palavras que não são ditas. É uma visão que questiona a presença e que evidencia, simbolicamente, uma segregação social acerca dos usos dos mesmos estabelecimentos.

Este olhar não significa outra coisa além de que os moradores da Santa Cruz estão em um lugar indesejado e em um espaço que não lhes pertence. Eles servem como mão-de-obra durante a semana para sustentar as mesmas pessoas que reprovam suas presenças, porém, não estão aptas para conviver em um espaço diferente daquele que os explora porque derrubaria as barreiras históricas que permitem a manutenção da diferenciação social por meio da classe, da renda, da cor da pele e do lugar de moradia.

2.3.6 O rural e a cultura caipira

Ainda que a escrita deste trabalho, até este ponto, tenha proposto um recorte entre o rural o urbano e que existem algumas diferenças, em maior medida no campo material e no cotidiano ao colocar em perspectiva a dimensão das visões de mundo e das práticas, esta relação, muitas vezes tratada como dicotômica, não apenas se torna estreita, como se dilui. O futebol, o truco, a música sertaneja, os bailes e a cachaça são exemplos de preferências culturais presentes em todo o município e não são exclusivos de alguma destas esferas. Nesse sentido, tal separação teve a intenção de focalizar em algumas peculiaridades que observei dentro de práticas e de formas de concepção da realidade.

Em face disso, a opção em tratar, no texto, as questões teóricas acerca do rural e da cultura caipira neste tópico à parte teve a orientação de evidenciar a presença destas categorias convergentes tanto na parte rural quanto urbana enquanto elementos de uma matriz cultural que permanece na contemporaneidade. Deste modo, em virtude de uma gama de elementos que apresentam convergências em todo município e a partir da história bem como das minhas vivências em campo, optei por apreender Caldas sob o espectro do rural. Mediante isso, não parto de um princípio de polarização entre estas duas esferas e, portanto, metodologicamente, entendo o local onde estudo como rural.

Este caminho interpretativo que procurei tomar se fundamentou no passado e no presente, isto é, ele é histórico no sentido de apontar continuidades. Para isso, a noção de rural não pode ser fechada apenas sob um aspecto cartográfico ou territorial enquanto proximidade com o meio natural. Todavia, em sua definição estes elementos geográficos devem ser incluídos porque contribuem na constituição das formas como as pessoas observam a realidade, o que coloca o rural também como uma categoria simbólica. A parte urbana do município, desde o momento da fundação do arraial, manteve uma ligação íntima com o seu meio natural, até mesmo na economia. Caldas não é uma cidade industrial e a maioria das fábricas trabalham na manufatura de bens primários usando o milho, as frutas, o leite, entre outros. A própria estagnação econômica do município pode ser entendida, em certa medida, pela permanência e pelo apego às atividades ligadas ao campo.

Tais atividades fazem parte do cotidiano da população, mesmo para as pessoas que não trabalham nas fábricas, nas plantações ou que, de alguma forma, retiram diretamente delas seu sustento. A grande maioria das residências são casas e nelas existem quintais, que representam uma permanência colonial (ALGRANTI, 1997). Uma parcela deles é dedicada à horta, onde

são cultivadas frutas, verduras, hortaliças ou plantas medicinais. Do ponto de vista da criação de animais, as galinhas são predominantes porque o órgão da vigilância sanitária tem repetidamente proibido e multado moradores que anteriormente possuíam porcos⁶⁴, cavalos ou vacas.

Este processo de caça às bruxas, longe de considerar a história e a cultura locais, ainda se manifesta na proibição da venda informal de queijo e de leite⁶⁵. Contudo, ele não se realiza plenamente porque o imprevisto faz parte da constituição do povo caldense de modo que as pessoas continuam a comprar ou a vender e, especificamente, no caso das criações proibidas, não é possível estabelecer a demarcação entre o fim da cidade e o começo das áreas rurais onde são permitidas devido à proximidade com as roças e com as atividades rurais. Portanto, não há um espaço intersticial que possa, cartesianamente, diferenciá-las. Assim, estas criações são mais comuns nas áreas marginais, onde a presença de pastos e de matas é comum, o que, por outro lado, também favorece o contato cotidiano com animais silvestres, pássaros, sapos, aranhas e cobras que podem entrar nas casas.

Neste contexto, tratar da ruralidade é ampliar o panorama geográfico e entendê-la como uma forma de olhar e de viver construída ao longo do tempo.

[...] o conceito de ruralidade se define tanto no plano sociológico como no geográfico e, é definido originalmente como um espaço habitado por pequenas comunidades humanas, com valores mútuos e história comum que giram ainda em torno da fidelidade e do pertencimento a um meio, a um território e a família. Ali se reencontra uma dinâmica distinta e práticas sociais, culturais e econômicas fundadas sobre a proximidade, a convivialidade, a ajuda e a cooperação. Esta comunidade humana é muitas vezes representada pela forma de viver que associa o território, às relações de vida e à coesão social. (MEDEIROS, 2017, p. 181)

As hortas caseiras, as pescarias, as cavalgadas são alguns elementos que mostram mais do que a presença da ruralidade. Representam uma profundidade histórica à medida em que, de um ponto de vista prático os mercados e os automóveis, oferecem outras opções para os moradores da cidade. Esta ruralidade que vive e outrora foi um atributo comum da cultura local, se tornou uma visão de mundo. O mesmo pode ser visto no gosto pelo truco ou pelas modas de

⁶⁴ Presenciei uma ocasião diferente na cidade e que informa muito sobre a presença do rural em seu cotidiano. Um senhor, chamado Vitorino, tinha o costume de passear com seu porco, amarrado em uma corda, pelo centro. Esta ação não unicamente chamava a atenção das pessoas como elas comentavam, tanto que ouvi os relatos antes de ver o fato.

⁶⁵ A figura do leiteiro desapareceu mediante este processo burocrático. Toda manhã, eles passavam nas casas, em uma carroça que carregava, normalmente, dois galões de vinte ou um de cinquenta litros. A venda era combinada previamente e no portão da residência, avisava que havia chegado. Ele retirava o leite com uma caneca que possuía a medida de um litro e o colocava em um recipiente fornecido pelo morador.

viola que eram modos de entretenimento e permanecem na atualidade mesmo diante de outras possibilidades como a televisão e a internet.

É relevante pontuar que ruralidade é vivenciada também por pessoas que nunca moraram nas áreas rurais do município e fazem parte das gerações após a segunda metade do século XX, principalmente a partir da década de setenta, quando, processualmente, houve uma inversão em termos populacionais – segundo o censo de 1960 quase setenta e nove por cento dos moradores do município habitavam as roças. Pelos aspectos citados acima, incluindo a economia, reitero que o rural não pode ser concebido apenas como espaço porque se constitui como uma lógica de pensamento e que, na ótica local, se traduz em não sentir qualquer tipo de estranhamento ao ver uma pessoa à cavalo, um carro de boi transitando pelas vias urbanas marginais ou pessoas reunidas em algum bar tocando e cantando músicas sertanejas antigas. Disto decorre que os eventos coletivos ligados ao mundo rural são observados como normais, pela maioria da população, como os rodeios e o Desfile de Cavaleiros e Amazonas - organizado pelo grupo local *Breth Club*.

É interessante pontuar, em relação às gerações que foram criadas na cidade, quando se coloca em perspectiva à proximidade afetiva com o modo de vida rural, a existência da nostalgia de um passado que não viveram e cujo contato se construiu pelas narrativas de outras pessoas, como os pais, os avós ou conhecidos que moraram nas áreas rurais. Aqui, o papel da cultura ganha destaque por ser capaz de produzir sentimentos e afetividades a partir das memórias de outrem. Assim, as emoções “(...) são pensamentos em ação dispostas num sistema de sentido e de valores. Enraizadas numa cultura afetiva, elas também se exprimem mediante uma linguagem gestual e de mímica, (...)” (LE BRETTON, 2019, p. 12). Neste contexto, as músicas sertanejas mais antigas – da temporalidade em que os cantores viveram e trabalharam nas roças - também são gatilhos para a erupção da nostalgia e das emoções, deixando-as bem nítidas em eventos coletivos, como os bailes ou *shows* na praça central.

Foto 6: Homens passando à cavalo na Avenida Santa Cruz.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Este passado é vivenciado nas constantes “ranchadas” que as pessoas da cidade procuram fazer aos fins de semana ou feriados. Colocando a categoria rancho no passado, era a forma como os caipiras identificavam suas casas – normalmente simples em termos de estrutura física e de objetos. Ao longo do tempo, ela foi sendo modificada e, particularmente, nunca ouvi uma pessoa se referir à sua residência como rancho. Se a “ranchada” é uma expressão comum no município e a ideia de rancho remete à um espaço interno mais rústico, muitas vezes sem televisão e, em alguns casos, sem energia elétrica, para os moradores da cidade, o rancho é identificado como uma propriedade na zona rural, mesmo que tenha vizinhos próximos. Contudo, para os habitantes dos bairros rurais e dos distritos, no sentido de localização, ele se configura como um lugar afastado em um alto de serra ou em uma

“baixada”⁶⁶ – categoria local usada para se referir aos locais de menor declividade do terreno - e distante das estradas de terra mais utilizadas.

O panorama que eu interpreto em Caldas aponta para a presença do rural no contemporâneo a partir de um passado contínuo, ainda que, ao longo do tempo, as condições materiais e as mentalidades continuem se modificando bem como a representação que as pessoas têm sobre ele. Desta maneira, entendo o rural enquanto uma “categoria de pensamento” - expressão cunhada por Carneiro (1998) – estabelecida na história e que, no decorrer dos séculos, foi se tornando uma forma peculiar de compreender a realidade. Consequentemente, considerando também o rural como uma proximidade com o meio natural, é importante pontuar que ele se tornou um mecanismo mental e coletivo para traduzir e interpretar os fatos cotidianos, sendo utilizado em frases, metáforas e expressões populares⁶⁷.

Mediante isso, o rural faz parte dos modos como as pessoas se comunicam, portanto, se integra a um sistema de linguagem e cuja semântica, não raras vezes, é entendida plenamente por agentes que compartilham e compreendem a cultura local. Não é possível apontar quando e onde as expressões foram criadas porque podem ser locais, regionais ou até nacionais, à exceção da frase “mais velho que a Pedra Branca” que se refere ao pico localizado no município. No caso desta última – nacional -, mesmo se tratando de uma apropriação, ela se realiza, apenas, se possuir sentido para a comunidade e perpassa, ainda, por um processo de tradução cultural. Estas expressões são comuns no cotidiano tanto das pessoas que moram no campo quanto daquelas que habitam na cidade e as ouvi em vários lugares, sendo necessária, muitas vezes, suas anotações em virtude da quantidade e com o intuito de expô-las neste trabalho.

Após juntá-las, e longe de ter compilado todas, optei, a partir da minha interpretação, dividi-las em três tipologias. A primeira diz respeito à proximidade com o meio natural, como na frase “erva ruim geada não mata” que alude a algum fato em que uma pessoa, que não é considerada boa, escapa, por exemplo, de um acidente ou de uma doença. O sentido da frase está ligado ao clima frio do inverno, típico de regiões de relevo mais alto, à vegetação natural e à agricultura, uma vez que as geadas, comuns nesta estação, podem estragar as plantações, mas não, em alguns casos, as ervas daninhas que crescem em seu meio. Outra expressão usada é “puxar uma palha” e indica descansar ou dormir nos horários de almoço. No passado, a palha

⁶⁶ Existem dois bairros rurais vizinhos que ilustram esta distinção geográfica, a Serra do Paraíso, que se localiza no alto e o Baixão de Serra que fica na parte baixa da mesma.

⁶⁷ É importante esclarecer que existe um amplo debate sobre o rural na sociologia brasileira e, por isso, apropriei, em grande medida, das obras que apresentaram aproximações com aquilo que observei em campo.

do milho era utilizada manualmente para fazer colchões e travesseiros. Assim, entendo que a expressão se relaciona com o trabalho nas lavouras durante a pausa para o almoço, na qual se juntava a palha para improvisar um travesseiro e descansar na sombra de uma árvore ou em uma barraca construída de tábuas que servia para guardar as ferramentas e outros objetos.

A referência ao mato está presente em vários ditados locais. Há a locução “não entro no mato sem cachorro” e se vincula à presença constante das onças e ao uso do cachorro quando se entra nas matas em face de seu faro, por ele não andar nas trilhas e porque ela sente seu cheiro, evitando um ataque. Por isso, a frase é usada para indicar precaução e antecipação às possíveis adversidades. Outra expressão comum é “casquei no mato” e possui um sentido de sair de uma posição desconfortável em conversas ou ir embora de determinado lugar. Dentro deste conhecimento popular que veicula a palavra mato, acrescento que ela possui um sentido metafórico de abundância o que ilustra a geografia física do município e a proximidade histórica das pessoas com o seu meio natural. Esta metáfora não se constitui como algo pronto e, assim, sua abertura permite uma referência a qualquer situação, como, hipoteticamente, em “ali, cachaça é mato” ou “em determinado lugar, plantação de café é mato”. Outro elemento natural presente na linguagem popular é o palmito que se apresenta na seguinte locução para se referir ao calor: “o sol está de rachar o palmito”. Por fim, o ditado “para descer todo santo ajuda” é muito difundido no Brasil e, em Caldas, dada a acidentalidade do relevo⁶⁸, ganha um sentido mais próximo do cotidiano das pessoas.

Uma segunda divisão que fiz está vinculada, de uma maneira geral, aos animais, na maioria das vezes, àqueles de criação. Muitas referências possuem um caráter nacional tais como comparar uma pessoa à um porco para mostrar sua falta de higiene ou à um cavalo, utilizada no futebol para descrever jogadores mais violentos e até galinha ou vaca para informar a vivência da sexualidade de algumas mulheres. Contudo, outras, são mais locais. É o caso da expressão “empapuçado”, sugerindo que uma pessoa está farta de comer ou de beber e se liga diretamente ao papo da galinha quando este está cheio e estufado de milho. Há também o ditado “burro velho não pega pasto novo” que exhibe o conservadorismo de pessoas mais velhas frente a alguma situação nova ou “mais sujo do que pau de galinheiro” para aludir a uma pessoa de caráter duvidoso dentro dos referenciais morais do município.

⁶⁸ Em uma ocasião, em São Pedro, próximo à um cafezal, vi alguns sujeitos colhendo café, estando amarrados na cintura por cordas, o que me fez lembrar, no mesmo momento, da prática de rapel.

Em situações em que existe uma inflamação no calcanhar, é dito que a pessoa está com “esporão”. O nome da doença faz alusão às esporas do galo e, por vezes, é tratado pelos benzedores locais, principalmente nas comunidades rurais mais afastadas. Neste contexto que envolve a fisiologia do corpo humano, os intestinos são chamados de “barrigada”, o que pode traçar uma referência com o porco e com o peixe e cujas vísceras são retiradas para o consumo de carne. Do mesmo modo, a coluna vertebral é chamada de “espinha”, fazendo menção aos peixes e, cujo contato com a população local é estreito devido ao costume de pescar. No dito “mais liso que bagre ensaboado” a imagem sobre este peixe diz respeito à uma pessoa esperta e que não cai em brincadeiras ou escapa de alguma adversidade que emerge subitamente em seu cotidiano. Há, ainda, uma frase que ouvi de um senhor na roça em uma única oportunidade e que exhibe, tanto quanto as outras, a presença do rural como mecanismo de pensar a realidade e evidencia a intencionalidade de uma pessoa quando deseja algo, muitas vezes advertida por outrem: “quem quer montar no cavalo, monta. ”

Neste universo mental que incorpora os animais, a onça possui uma representação forte, em virtude de existir em grande quantidade, principalmente no passado e pelo modo como ataca as fazendas, entrando, inclusive nos galinheiros. Algumas pessoas guardam em suas casas as presas praticamente como símbolos de sobrevivência e de valentia quando encontraram com algum em situações que caçavam, normalmente, outros animais. Contudo, não é possível descartar as caçadas às onças, sobretudo, quando estas atacavam constantemente os rebanhos das fazendas, causando prejuízo aos proprietários e que faz parte de um processo de avanço da pecuária, da agricultura e da mineração sobre as matas nativas. Por isso, uma pessoa considerada brava ou em uma situação de fúria é comparada a onça.

Dentro deste léxico, os instrumentos de trabalho que pertencem às atividades no campo também estão presentes nas frases populares caldenses. Quando ocorrem determinados fatos que causam espanto e não fazem parte da rotina local, como brigas, homicídios ou acidentes e, em menor medida, usada em brincadeiras ou conversas comuns, as pessoas dizem “mais feio que briga de foice no escuro”. Ainda que possua uma tonalidade hiperbólica, ela evidencia o corte afiado da foice, muito usada para cortar o mato mais alto nas pastagens de gado ou para limpar o terreno. Outra é “mais firme do que arame liso”, sendo expressada quando a vida pessoal passa por adversidades, mas, tal como várias destas frases, pode ser usada como ironia ou brincadeira. Ela se liga à ideia de construir uma cerca com este tipo de arame e que pode não se fixar a longo prazo, uma vez que elas são construídas para durarem anos. Uma última, é “saltei da carroça” cujo seu sentido é similar a expressão “casquei no mato” e se refere a este

meio de transporte de mercadorias, mais comum em décadas atrás, principalmente antes da popularização dos automóveis com caçamba.

A presença do rural enquanto elemento cultural das visões de mundo e das práticas se estende também à própria burocracia municipal. Em termos administrativos, um funcionário da prefeitura me disse que algumas áreas dentro da cidade são consideradas rurais, como no bairro Olaria, que possui residências cadastradas como urbanas – as mais recentes - e outras rurais, sendo as mais antigas. Um outro fato que mais me chamou atenção gravita sobre a existência de duas casas, literalmente vizinhas, localizadas na rua Sabato Generoso – próxima do centro - e cujos cadastros são diferentes: uma está registrada como áreas urbana e a outra como zona rural.

Isto pode ser reflexo de uma falta de acompanhamento da prefeitura acerca do processo de urbanização. Por outro lado, este aparente descompasso, pode ilustrar uma mentalidade que atravessou gerações e adentrou ao poder público, e, portanto, não seria um erro, um engano ou uma distensão passado-presente. Considerando que o rural acompanhou toda a história de Caldas como economia, como modo de vida, como práticas coletivas e individuais e como forma de interpretar a realidade, possuindo, assim, uma profundidade cultural e o poder municipal, sendo gerido por caldenses imersos em sua história, não seria absurdo interpretar estes fatos, a partir das perspectivas destes gestores, como uma normalidade inscrita na indistinção entre o que é rural e o que é urbano.

Ao estabelecer esta relação passado-presente não pretendo, de forma alguma, compreender, o rural como um equivalente ao atraso ou como algo arcaico que necessita ser reformulado. Neste plano de fundo discursivo, reside, ainda hoje, a noção de progresso fundamentada na expansão das fronteiras capitalistas como um modo de evolução (FONTANA, 2004). O liberalismo seria, nesta perspectiva, o ponto alto do desenvolvimento da história tomada sob a ótica econômica e na qual a humanidade passou por estágios como a barbárie ou a selvageria.

Na dimensão das relações sociais, em Caldas, o rural é objeto de perseguição por alguns caldenses que tratam as pessoas das áreas rurais como inferiores e não evoluídas a partir de categorias pejorativas como “roceiro” ou “ermitão”. Esta visão preconceituosa não é outra coisa senão a manifestação discursiva da modernidade que toma a ruralidade como atraso em relação ao urbano, inclusive, dentro de teorias acadêmicas, como o *continuum* urbano-rural (WANDERLEY, 2013). De um modo geral, esta teoria emergiu em contraposição à visão

dicotômica entre o urbano e o rural e se debruçou sobre os processos de convergência entre ambos a partir das mudanças nos modos de vida, incluindo a economia, das populações camponesas (CARNEIRO, 1998). Contudo, o discurso que compõe a modernidade está presente no *continuum*, posto que há uma afirmação em que o rural está destinado ao desaparecimento e à homogeneização. Nesse sentido, ao meu ver, não se trataria de convergência, mas de fluxos desiguais no campo das trocas simbólicas e o mesmo pode ser observado em autores da sociologia brasileira que não bebem desta teoria, mas se posicionam quase como profetas do apocalipse rural, como Octávio Ianni (1997). Dentro desta perspectiva da modernidade, existe também a afirmação sobre o fim do rural como modo de vida e como forma de pensamento, como observei neste autor ao afirmar que existe uma tendência do campo se tornar homogêneo em relação ao urbano.

Este tipo de abordagem é equivocado por alguns motivos. Primeiramente, porque retira a agência das pessoas que moram nas áreas rurais e as tornam sujeitos – em sentido literal - ou objetos passivos da história, como se não escolhessem ou agissem segundo seus interesses e desejos. Em segundo lugar, ao tratar os agentes desta maneira por meio de uma interpretação fechada, todas as suas práticas bem como a representação sobre o rural passam a ser vistas sob este viés da uniformidade como se não houvessem distinções entre as comunidades camponesas no Brasil e como se seus agentes fossem culturalmente idênticos. E, quando este tipo de olhar é engendrado por um etnocentrismo no sentido de se afastar, não conhecer e enxergar apenas o estereótipo, qualquer tipo de análise se torna problemática. É como se uma pessoa da área rural jamais deixasse de ser vista como atrasada porque aquilo que media esta interpretação é a ideia do arcaico presente no modo de vida, no pensamento do camponês e no imaginário sobre o rural. Assim, o etnocentrismo torna nebulosa qualquer tipo de particularidade interna de uma comunidade bem como não permite enxergar as diferenças as pessoas que a compõem.

Tal reflexão converge com o texto de Jean e John Comaroff (2010) em que evidenciaram este etnocentrismo produzido pela modernidade. Os autores o iniciaram com uma matéria de um jornal estadunidense sobre a guerra civil em Moçambique e, segundo eles, o *Chicago Tribune* descreveu “(...) um exército com vários milhares de homens e meninos que traziam faixas na cabeça e brandiam lanças. Batizados em homenagem a seu líder, Naparama – que se diz ter ressuscitado dos mortos – exibem no peito as cicatrizes da ‘vacina’ contra balas.” (2010, p. 4). Ao meu ver, a grande questão levantada no texto se debruçou sobre a ideia de que independente da natureza do conflito, de sua temporalidade, de suas circunstâncias históricas e,

mesmo, das armas utilizadas, os povos africanos permanecem sendo vistos sob o espectro do exótico e do selvagem.

Não importa que esses guerreiros empedernidos sejam, na verdade, vítimas de um conflito integralmente moderno, que vistam roupas civis e marchem cantando canções cristãs; na imaginação popular, eles são signos plenos do primitivo, álibis para um evolucionismo que os coloca – com suas fascinantes tomadas de assalto – do outro lado de um abismo intransponível que os separa de nós. (COMAROFF; COMAROFF, 2010, p. 5)

Do mesmo modo que os naparama, os camponeses também passam por este crivo do ultrapassado, do antiquado e quase como uma presença de um outro tempo na contemporaneidade. Na parte urbana de Caldas, muitas residências possuem fogões à lenha ou fornos de barro⁶⁹ e seus moradores dedicam parte de seu tempo ao cultivo de suas hortas do mesmo modo que a televisão, o sinal de telefonia e a internet estão presentes em grande parte da zona rural bem como as atividades econômicas passaram por uma mecanização, como as ordenhadeiras elétricas que facilitam o serviço de tirar leite ou as práticas de inseminação artificial no gado. Portanto, na contemporaneidade, a ciência e a tecnologia foram inseridas no campo e convivem com os costumes locais de modo que não é possível pensar que o rural está fadado ao desaparecimento e, tão pouco, o colocar como um entrave à modernidade.

Em terceiro lugar, estas perspectivas, como a de Octávio Ianni (1997), ignoram aquilo que eu entendo como um elemento central e me faz, metodologicamente, compreender Caldas como sociedade camponesa: o rural como categoria de pensamento. Ao partir da premissa da generalização de práticas e de modos de socialização em um mundo globalizado, estes intelectuais deixam de considerar que o rural é um modo de ler a realidade imediata, mesmo que esta esteja a milhares de quilômetros e chegue por meio de noticiários televisivos ou pelo acesso à internet. Portanto, ao considerar o rural como visão de mundo, tecida ao longo do tempo e que, necessariamente, passa por mudanças, a tradução cultural se configura como um aspecto relevante e que não pode passar despercebido, seja como ponto chave da interpretação ou como mecanismo que faz parte da apropriação de mercadorias e bens de consumo de outros lugares. Em suma, compreender o fim do rural ou sua urbanização (IANNI, 1997) é olhar para um processo, como a globalização, sem ver os agentes, as escolhas, os interesses e a cultura. Isto se aproxima de um evolucionismo, no sentido de que a história segue um mesmo roteiro para todos os povos, o que despreza as particularidades locais.

⁶⁹ Em algumas – mais raras - é possível encontrar paióis ou chiqueiros.

Dentro desta lista de marginalizações promovidas pelo discurso da modernidade e tal como o rural, foi ligado ao atraso ou visto como algo do passado que necessitava de reformulações, está a cultura caipira. Entretanto, as convergências entre estas duas esferas estão além deste processo de depreciação que se iniciou em fins do século XIX com a instauração da república e dos seus ideais de nação, progresso e civilização e permanecem no século XXI, sendo a vida no campo ridicularizada em programas ditos de humor e nos *shows* de *stand-up*. Na verdade, em face daquilo que é abordado nestas formas de entretenimento, seria mais apurado tomá-las mais como horror do que humor porque seus objetos de sátira e escárnio são pessoas que, por algum motivo, passam por estigmas sociais.

Ao me debruçar sobre alguns trabalhos que foram direcionados para uma perspectiva em que o rural ultrapassou as delimitações geográficas de espaço e ao compará-los com os trabalhos de Antonio Candido (2001) e de Carlos Rodrigues Brandão (1981;1985; 2007) que retrataram a cultura caipira, considerando, ainda, características do campo etnográfico, optei em tratar o rural e o caipira como categorias equivalentes. Nesse sentido, não estabeleci uma diferenciação entre ambas haja vista que os pontos de convergência são nítidos, sobretudo ao pensar em suas operacionalidades em Caldas. Antônio Candido (2001) conseguiu fazer esta distinção por entender o rural mais como uma localização ou um espaço e o caipira como um modo de ser e de viver, intimamente ligado com o meio natural.

Nesse sentido, caipira corresponderia à uma cultura e não estaria ligado às determinações étnicas ou raciais como Cornélio Pires havia feito a partir de divisões da categoria em caipira branco, caipira preto, caipira caboclo e caipira mulato (PIRES, 1921 apud CANDIDO, 2001). Candido delimitou a cultura caipira a partir de algumas características como o isolamento, a posse de terras, trabalho doméstico, auxílio vicinal, disponibilidade de terras e margem de lazer. Em Caldas, estes traços estiveram presentes na formação do município e permanecem até os dias atuais, ainda que sejam mais nítidos nas áreas rurais e tenham passado por transformações ao longo do tempo. É o caso, por exemplo, do isolamento. Para além dos bairros, onde existem aglomerados de casas, muitas estradas de terra, que partem de uma principal e levam a propriedades solitárias ou com duas ou três casas relativamente distantes, como encontrei em novembro de 2020 próximo ao Santo Antônio e que é algo comum devido ao tamanho do município e da extensão da zona rural.

Ao sair da estrada de São Pedro, no trecho acima do Santo Antônio, entramos, primeiramente em uma longa estrada de terra que estava delimitada por uma porteira. O caminho era estreito, íngreme e esburacado. Ali, em épocas de chuva é difícil a subida. Mais de um quilômetro para frente havia apenas uma casa e mais nada ao seu

redor, além do curral e de outras construções ligadas ao trabalho na roça. Apenas o dono apareceu para prorear e sua família permaneceu dentro da casa. Em uma outra estrada paralela a esta e que não possui ligação com a primeira, o caminho era muito maior e mais acidentado. Seguimos até a parte que haviam casas, todas mais ou menos distantes, mas cujo trajeto poderia ser feito facilmente à pé. (anotações de campo, dia 13/11/2020, Caldas)

Estas duas estradas mostram o isolamento de algumas pessoas, por outro lado, se considerar o avanço dos meios de comunicação, a noção deve ser relativizada e, portanto, o isolamento espacial e a vizinhança mais distante são atributos que permanecem em alguns lugares. Nestas minhas vivências, tal como em outras, me chamou a atenção o fato do pai de família ser a pessoa me recebeu e as demais observavam dentro da casa. Este costume, também observado na cidade, mostra uma característica da cultura caipira ou rural: a desconfiança em um primeiro momento por se tratar de um estranho e depois uma hospitalidade “desde que não surgissem dúvidas.” (CANDIDO, 2001, p 52).

Outra característica da cultura caipira presente na obra de Candido é o aproveitamento ao máximo daquilo que era cultivado. As roupas eram caseiras. O milho era plenamente usado, consumido pelas pessoas e pelas galinhas, da palha se faziam as cestas, os cigarros e mesmo o sabugo era utilizado antes da popularização do papel higiênico. O carvão do fogão de lenha era parte da higiene bucal para limpar e embranquecer os dentes. Algumas destas práticas, comuns também na cidade até a segunda metade do século passado, continuaram e outras foram sendo modificadas, como caça⁷⁰ de capivaras, tatus e pacas ou a coleta de palmito – também proibida por lei. Ainda, há aquelas que caíram em desuso, como o carvão e o sabugo. Sem dúvida, estas mudanças culturais tem uma ligação com o avanço do capitalismo no sentido de oferecer outras opções. Porém, não se trata de olhar para este processo apenas de um ângulo mais alto ou com um sentimento nostálgico de que ele corroeu a cultura caipira. Muitas práticas sofreram modificações porque facilitaram a vida cotidiana das pessoas tanto na cidade quanto no campo e daí a necessidade de olhar para o modo como elas vivenciam este processo.

Esta característica de fazer tudo manualmente, como era décadas atrás, não é algo simples, prático ou brando posto que requer muito trabalho. O mesmo pode ser observado sobre a vida na roça. Muitos caipiras que se mudaram para a cidade me disseram que ela era árdua e difícil, praticamente sem conforto e que estas modificações melhoraram suas qualidades de vida. A história muda e com ela as práticas e os imaginários. Com a cultura caipira não é

⁷⁰ Diminuiu em virtude de ser criminalizada, mas ainda permanece nas áreas rurais mais afastadas.

diferente e, assim, em Caldas, ela não é a mesma de cinquenta anos atrás do mesmo que esta é diferente daquela do início do século XIX.

Foto 7: Casa isolada próxima ao bairro Santo Antônio.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Todavia, as questões referentes às mentalidades são relevantes para pensar os atributos que permaneceram, sobretudo porque são os suportes e os gatilhos das práticas caipiras. A culinária é uma das dimensões mais claras desta continuidade, uma vez que a alimentação carrega os traços de uma confecção caseira, mesmo em face dos mercados. Os temperos são feitos em casa usando tanto o liquidificador quanto o pilão, o que é mais trabalhoso por ser manual. As frutas em vias de estragar são aproveitadas em bolos ou doces e a carne de frango, durante as refeições, é comida até os ossos, mesmo que tenha sido comprada nos açougues. O costume de fazer as “quitandas” – pães, bolos e roscas – também permanece na cidade, ainda

que tenha diminuído e remete à uma temporalidade que antecedeu a disseminação das padarias, ao contrário das comunidades rurais onde este tipo de serviço não existe, à exceção dos distritos.

Ivan Vilela (2017), ao estudar a música caipira⁷¹ em que a parte instrumental é tão importante quanto a letra, trouxe uma reflexão interessante sobre a sua permanência.

Se imaginarmos que um nosso amigo nos contou agora uma história e tenhamos que a reproduzir imediatamente, conseguiremos contá-la com a maior fidelidade possível, porém, com nossas palavras. Entretanto, se aprendemos uma história que é ritmada, tal qual um poema ou ainda rimada e cantada, daqui muitos anos conseguiremos reproduzi-la com a total fidelidade que nos foi passada. Um artifício mnemônico para guardarmos o que aprendemos. (VILELA, 2017, p. 267)

Se as partituras, tablaturas e as letras possibilitam esta continuidade e, ainda que eu não concorde com a “total fidelidade” porque os improvisos são marcas da música popular, o mesmo pode ser pensado com a culinária tanto por possuir inicialmente uma característica da oralidade como meio de transmissão de um conhecimento quanto pelo registro das receitas em cadernos, algo bastante comum em Caldas e que é outra via de preservação da memória e da sabedoria adquirida ao longo do tempo. A circularidade das ideias é comumente colocada em uma perspectiva da tradição oral, como os causos, mas à medida em que as receitas circulam porque as mulheres as trocam, é impossível negar, nesta situação, que há uma dinâmica cultural que atravessa as gerações e a relevância da mulher na continuidade da cultura caipira. Há vários outros elementos desta cultura ligada ao campo que estão presentes neste trabalho, como a valentia, a importância do bairro, as relações de amizade e ajuda mútua entre vizinhos, como o mutirão e as trocas de quitandas, características observadas também por Comerford (2003).

Tanto quanto “roceiro”, por vezes, averigui o uso adjetivo da categoria caipira como atributo negativo e depreciativo entre os caldenses e especificamente das pessoas da cidade com as dos bairros rurais. Do mesmo modo que o racismo brasileiro, o preconceito com o caipira é escondido em brincadeiras, gozações e opera de tal modo a não ser compreendido como real. Isto de se deve à difusão do cinema e da televisão em personagens como Nerso da Capitinga e, anteriormente, Jeca Tatu – criado por Monteiro Lobato em 1914, ou seja, décadas antes da migração para o cinema.

⁷¹ Uma peculiaridade deste estilo musical diz respeito às mãos calejadas e os dedos grossos dos violeiros por ocasião do trabalho no campo. Assim, “Com a mão enrijecida pelo trabalho no campo, o caipira descobriu recursos que dificilmente uma mão hábil em dedilhar se preocuparia em buscar. Falo de ritmos, de rítmica, de divisão. A maneira como um catireiro ou um pagodeiro conduz ritmicamente o acompanhamento de uma música é singular e sua execução com o balanço e sotaque esperados seria muito difícil de ser conseguida para uma autoridade no instrumento não iniciada nos meneios caipiras.” (VILELA, 2017, p. 273)

Na ótica de Lobato, o caipira emergiu como uma figura na qual gravitava a ignorância e a falta de educação tanto em seu sentido formal de ensino quanto no sentido de modos corretos de comportamento. Nesta temporalidade se o rural era um entrave ao progresso, o caipira era à civilização e, disto, resultou em uma campanha de perseguição aos seus modos de vida, às suas práticas e aos seus costumes a partir de jornais, de almanaques e de livros, inclusive infantis (PARK, 1999). Neste momento em que a eugenia e as teorias raciais eram concretas no mundo e no Brasil, o caipira representava mais do que o empecilho ao modelo civilizatório burguês – espelhado no Positivismo de Comte – porque era tratado também como uma degeneração racial (PARK, 1999).

Nesse sentido, segundo a autora, esta se manifestava por práticas cotidianas do Jeca Tatu referentes ao costume de fumar os cigarros de palha e beber a pinga – características que fazem parte do universo caldense – de modo que a sua cura se daria pela instrução e pela saúde. Dentro da cura, se deve destacar, ainda, a preguiça em relação a noção de trabalho capitalista e que contribuiu na construção de uma imagem estereotipada e negativa. Assim, a cultura caipira passou por um processo de intervenção do Estado e da arte, como a literatura e o cinema, e se tornou objeto de deboche de tal modo que alguns caldenses, sendo caipiras, se portam de modo etnocêntrico com seus semelhantes, como se não partilhassem dos mesmos referenciais simbólicos.

CAPÍTULO 2

CO-INCIDÊNCIAS NO CATOLICISMO: O OFICIAL E O POPULAR NO COTIDIANO DA POPULAÇÃO CALDENSE

Compreender a relação de proximidade dos caldenses com a religião católica implica uma focalização tanto no passado quanto no tempo presente, uma vez que o catolicismo está presente na formação da comunidade desde a primeira sesmaria que a originou e, portanto, o modo como a região foi colonizada, sob o espectro da religião um de seus aspectos balizadores, não a difere do processo na América Portuguesa desde o século XVI, como observou Pierre Sanchis (1995). Nesse sentido, o catolicismo não pode ser pensado exclusivamente como uma religião que se teceu neutra em relação à Coroa Portuguesa, ao Estado e fora do campo político mesmo em face da chamada laicização cujo marco é o período republicano (GIUMBELLI, 2008). Em Caldas, esta correlação é visível e a figura do padre possui relevância, inclusive em assuntos públicos. Neste ponto, não pretendo, obviamente, afirmar que ele deveria se comportar apenas como sacerdote, o que indicaria uma cisão em relação à sociedade ou uma espécie de ascese religiosa. O que interessa, de fato, é compreender o poder que a instituição exerce no município e entender a sua constituição significa olhar para o passado local.

Tal como em diversas ocasiões pelos sertões da colônia, a presença do catolicismo era irregular de um ponto de vista formal (MOTT, 1997), o que não indica a inexistência de uma perspectiva material, como capelas, imagens, estatuetas e crucifixos, utilizados cotidianamente no exercício da religiosidade. Em Caldas, o curioso processo no qual o cemitério antecedeu, por quase três décadas, a construção da primeira capela demonstra a existência de práticas e mentalidades católicas em um momento em que o centro religioso era a freguesia de Ouro Fino - onde os mortos eram enterrados em um ritual oficial e o deslocamento não era fácil pelas estradas recentemente abertas. Com a elevação à condição de freguesia em 1813, o catolicismo passou, de um ponto de vista ritual e das vivências públicas, a fazer parte do cotidiano da população tanto para os colonos quanto para os escravos negros e, possivelmente, indígenas⁷² por meio da imposição.

Nestes termos, portanto, o catolicismo passou a exercer uma hegemonia por séculos. Para além do número de católicos, a relação da Igreja Católica com as instituições públicas é visível na contemporaneidade e pude observá-la na realização de uma missa após a cerimônia de posse do poder executivo e do poder legislativo transmitida pela *internet* em primeiro de

⁷² Esta referência carece de fontes porque existem poucas informações sobre as etnias nativas em Caldas.

janeiro de 2021. Esta ritualização que envolve a convergência destas duas esferas representa uma prática de profundidade histórica. O padre Trindade, por exemplo, em 1844, se recusou a celebrar a missa que antecederia as eleições locais por ser vinculado ao partido liberal e se posicionar contrário os ideais conservadores. Neste contexto, não seria absurdo pensar que ele exercia determinada influência sobre uma parcela dos fieis católicos, mesmo que esta não estivesse apta a votar por ocasião dos mecanismos legais.

Há que se considerar também que as formas de influência, de poder e de dominação exercidas pela Igreja Católica no município não se restringem ao clero. Elas alcançam outras dimensões que estão relacionadas à medida em que a história caldense não pode ser vislumbrada de modo dissociado do catolicismo, como as visões de mundo, a identidade coletiva e as expressões populares. Estas se entrelaçam-se à ruralidade enquanto forma de pensamento e permitem ao pesquisador uma aproximação da cultura local. A presença da Igreja Católica também está ligada às questões materiais, como a posse de imóveis em todos os distritos e na maioria dos bairros, urbanos e rurais, além do monopólio do espaço público por ocasião das festas religiosas. Assim, entendo que esta instituição permeia, de forma direta ou indireta, a vida cotidiana das pessoas, inclusive, daquelas que não fazem parte da instituição enquanto fieis e, destarte, pode ser pensada como um elemento que tece uma violência simbólica em face de uma predominância que se estende por séculos.

3.1 O poder institucional

Conforme abordado anteriormente, o centro da cidade é formado por um conjunto de quatro praças que se estendem por mais de quinhentos metros – da prefeitura até a igreja do Rosário. Entretanto, dentro da concepção local, a categoria “praça” diz respeito ao espaço que existe entre os dois templos católicos. Esta concepção, que é delimitada pelas igrejas, exhibe mais do que a presença física destes templos no espaço público, uma vez que, simbolicamente e ao longo do tempo, a categoria permanece, o que demonstra a autoridade do catolicismo no imaginário da população. Deste modo, a “praça” é aquilo que está entre as igrejas, posto que aquela em que se localiza a prefeitura não é incorporada na categoria, mesmo que oficialmente seja nomeada e identificada como tal.

Dentro da área urbana, a paróquia possui também propriedades nos bairros do Morro da Barreira e da Santa Cruz. Em ambos, há um centro comunitário, porém, no primeiro, este se encontra em completo abandono ao passo que no segundo é utilizado e possui uma igreja onde são realizadas algumas missas por ano. Esta diferença em termos de uso se deve, além do viés

religioso, ao fato de que a creche municipal funciona neste centro da Santa Cruz por décadas, mas com número reduzido de crianças por conta da inauguração de uma nova, alguns anos atrás, e, destarte, atende apenas as famílias do bairro e lugares mais próximos. Este fato joga luz, outra vez mais, sobre a profunda articulação entre o poder público e o poder religioso como uma espécie de mutualismo incrustado na história local.

Esta relação entre os centros comunitários e o catolicismo também se estende às áreas rurais. Em muitos bairros sua construção se localiza ao lado da igreja e dentro de sua propriedade, o que sugere uma ação da paróquia, ao ceder um espaço, para fins de organização social. Nesse sentido, a instituição aparece novamente como elemento que favorece a confecção de determinadas relações, como aquelas que integram os agentes dos bairros. Nesse sentido, as associações de moradores, cujo ponto de encontro são os centros comunitários, não sofrem qualquer tipo de intervenção direta da Igreja, à exceção das festas anuais dos bairros que são celebrações cívicas e religiosas.

Nos distritos, ao menos na Santana e em São Pedro, existem, ainda, as casas paroquiais que funcionam como o centro da administração religiosa. Em ambas comunidades, estas se localizam próximas das igrejas, são cuidadas e geridas por um leigo que possui aceitação da comunidade e do pároco local. Todavia, ao que observei nestes distritos, elas não estão abertas diariamente, ao contrário, poucas vezes ao ano e mediante circunstâncias específicas, uma vez que o leigo responsável exerce outras atividades diárias e não recebe qualquer tipo de compensação pecuniária. As funcionalidades nestes espaços estão ligadas ao acolhimento do padre e dos coroinhas por ocasião das missas nos momentos que antecedem e que sucedem as celebrações religiosas além de ser um lugar preparado para que eles passem a noite.

Esta utilidade das casas paroquiais, possivelmente, era mais comum há algumas décadas quando os meios de transporte eram mais precários bem como as estradas de terra. Nesta temporalidade que antecedia a popularização dos automóveis, os padres se locomoviam com cavalos e a equipe eclesiástica, quando acompanhava, com carroças. Assim, o pouso se fazia necessário nas comunidades mais longínquas, como os bairros citados e a escolha dos lugares onde ela ficaria também pode ser entendido como um ponto estratégico em virtude de existirem outras comunidades menores ao redor destas maiores. Hoje, provavelmente, os pousos acontecem por ocasião das festas e quando estas exigem a presença, no outro dia, do pároco por ocasião do calendário estabelecido para o evento.

As casas paroquiais também são utilizadas para a realização de alguns velórios, como encontrei na Santana, por acaso, em junho de 2020, ao estar voltando para cidade.

Entrando no bairro, o ônibus não conseguiu subir o morro principal que dá acesso ao centro e teve que descer de ré para subir novamente. O centro da Santana é interessante para observar um modelo mais antigo das casas – com alpendre e sem quintal na frente [não há espaço entre a casa e a rua] – que convive com formas arquitetônicas de hoje em dia. Esta passagem pela Santana foi de fato uma observação feita dentro de um ônibus, sem que eu tivesse descido ou sido visto ou identificado. A vida cotidiana nas roças é muito marcada pela calma e o contrário é uma exceção à regra. Neste dia, uma parcela dos santanenses estava reunida na casa paroquial, mesmo na pandemia, e descobri que se tratava do velório de um senhor que havia se acidentado apenas quando cheguei na cidade e a notícia já havia se espalhado. (anotações de campo, dia 29/06/2020)

Para além das propriedades da Igreja Católica, seu poder institucional pode ser interpretado por meio da presença do alto falante localizado na torre da Matriz. De uma perspectiva do relevo local, o desenvolvimento da cidade se deu na parte mais elevada ao lado da serra e em uma parte mais plana. Neste contexto, a referida igreja se localiza na parte mais alta da cidade e a sua torre, consequentemente, é o ponto mais elevado, o que contribui para que o som do alto falante tenha uma propagação de tal modo que chegue de forma nítida em quase todas as casas e dificulta qualquer tipo de conversa quando as pessoas estão na praça. Assim, toda a população, necessariamente, tem contato com aquilo que é transmitido por ele e isto acaba sendo, por outro lado, um verdadeiro contraponto à forte dicotomia contemporânea entre público e privado.

A convocação para as missas se dá através do seu uso. Na maioria das vezes, acontece por meio de músicas que são colocadas meia hora antes do ritual⁷³ e em algumas ocasiões específicas, como o Natal ou a Semana Santa, o padre, horas antes, a anuncia. Em outras oportunidades, a Hora do *Angelus* - momento de lembrança no qual Maria foi avisada sobre a concepção de Jesus – ocorre às dezoito horas. Percebi durante o ano de 2020 e início de 2021, em minhas estadias em Caldas e no contexto de pandemia, que este momento sacro do catolicismo ocorreu diariamente, fato que não era mais comum, ao contrário de anos atrás. Isto pode estar relacionado justamente com este contexto de reclusão, haja vista que as missas com a participação popular deixaram de ser celebradas presencialmente para serem transmitidas via *Facebook* e, desta maneira, a oração cotidiana do *Angelus* poderia ser uma forma de aproximação entre a religião e seus fieis.

⁷³ As missas normalmente ocorrem às 19 horas e no domingo existe a missa da manhã – chamada pela população de “missa das crianças”.

Contudo, os anúncios transmitidos pelo alto falante também comunicam os falecimentos dos moradores locais. Curiosamente, seguem o mesmo padrão de leitura e, inclusive, são idênticos há décadas, com exceção da música que vem antes do comunicado oficial. Todo pároco, quando é transferido para Caldas, escolhe a música que antecede a informação e que pode continuar sendo a mesma durante sua permanência na localidade. Desta forma, os caldenses, com o passar dos meses, apreendem qual é a “música de morte” e ao ouvi-la muitas pessoas param suas atividades para receber a notícia. Aquelas que estão nos bares ou trabalhando em lojas se dirigem para a entrada dos estabelecimentos. Percebi também que algumas que estavam transitando por alguma rua pararam para ouvir o comunicado e há, ainda, as que saem nas janelas de suas casas. Por isso que, ao presenciar estes anúncios de falecimento, eu os compreendo a partir da noção de evento para Sahlins (1990) à medida em que, sua singularidade coloca a cultura (estrutura) em movimento e como determinados acontecimentos internos permitem a atualização de um fenômeno geral, no caso, os referidos anúncios de morte. Nesse sentido, este evento se projeta como uma suspensão das cotidianidades, mesmo que sua duração seja por um curto período de tempo.

Os anúncios também promovem a pausa do cotidiano, por menor que seja sua duração e podem ser interpretados dentro deste panorama em que há a suspensão das atividades bem como da hierarquia estabelecida socialmente – patrão e empregado, dono do estabelecimento e cliente. São segundos ou minutos em que centralidade da relação se esvai entre a música que toca, a ânsia da espera e o anúncio da pessoa que faleceu. Assim, a atenção de uma parcela da população, ligada à um imaginário coletivo sobre a morte, se volta de modo único para o som da Igreja.

Isto coloca em relevo o seu poder simbólico no município, tecido por séculos e que permanece na contemporaneidade, mesmo perdendo um determinado número de fieis, nos últimos anos para as igrejas neopentecostais. Mesmo mediante tal fato, o catolicismo continua a exercer este poder secular, que ora se exhibe de modo explícito ou ora se apresenta de modo oculto. Todavia, seu poder é entendido, pela população local, como algo normal ou natural em face da história e da cultura, uma vez que “ (...) é apenas por meio da repetição que as coisas deixam de ser percebidas ou observadas, que se tornam habituais a ponto de não mais serem notadas.” (COMAROFF; COMAROFF, 2010, p.36).

3.1.1 Os usos do espaço público: festas e celebrações religiosas

Se o som do alto falante da Matriz evidencia o poder simbólico do catolicismo ao chegar em todas as residências da cidade, adentrando aos espaços privados de todas as famílias, esta forma de poder também se explicita na ocupação religiosa da esfera pública - nas praças e nas ruas - em ocasiões específicas que estão ligadas à um calendário cíclico que revive anualmente os marcos da religião. Esta característica faz parte do catolicismo em suas procissões, festas, romarias e sua presença em Portugal antecede o processo de colonização na América (SANTOS, 2005). As vivências públicas do catolicismo se configuraram como parte integrante da vida cotidiana na metrópole. Este *modus operandi* religioso atravessou o Atlântico e com ele o sentimento missionário dos portugueses que se incorporava na missão colonizadora e de condução das sociedades ameríndias. Nas palavras de Laura de Mello e Souza “A fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a fé, mas colonizava-se também. As caravelas portuguesas eram de Deus, nelas navegavam juntos, missionários e soldados (...)” (1986, p. 33).

Pensar acerca da implantação deste projeto religioso pelos três séculos de colonização no qual o desenvolvimento de Caldas fez parte em um momento tardio, requer ajustar o olhar para as irregularidades, como a diferença prática entre o catolicismo exercido no litoral e nos sertões. O Sul de Minas, até o início do século XVIII, não era uma região ocupada por colonizadores, mas de trânsito e de expedições, principalmente por bandeirantes paulistas que atravessaram a Serra da Mantiqueira à procura de ouro e de indígenas para escravizar. Se a partir da metade desta centúria os arraiais foram se propagando de forma mais regular, a característica do sertão vinculada ao isolamento permaneceu e ainda permanece em algumas áreas, fazendo parte, destarte, da história local.

Disto decorreu uma certa irregularidade das famílias em relação as experiências coletivas na dimensão religiosa quando pensadas sob a ótica da oficialidade do catolicismo, ou seja, quando balizadas pelo clero em rituais oficiais e em espaços públicos. Portanto, o contato com a religião não era constante e, possivelmente, esta lacuna possibilitou uma ânsia dos colonos em Caldas por estas práticas que eram raras em suas cotidianidades⁷⁴. Isto, ao longo do tempo, teceu além de um sentimento de identidade religiosa – muito forte no município – um sentimento de apego pelas festividades e pelos rituais públicos. Assim, neste contexto, este

⁷⁴ Esta relativa ausência também propiciou as permeabilidades simbólicas com outras concepções religiosas, interpretadas neste trabalho como catolicismo popular e serão abordadas à frente.

sentimento que incorporava o desejo pela vivência religiosa pode ser diferenciado daquele tecido em lugares onde o culto público fazia parte, efetivamente, da vida rotineira, mesmo que ambos tenham uma mesma matriz, o catolicismo português, e nela havia esta ligação com as celebrações de cunho público.

Há um dado interessante na contemporaneidade em relação à identidade e ao pertencimento ao catolicismo porque não estão proporcionalmente ligados a uma participação mais constante nas missas semanais. As celebrações realizadas entre segunda e sexta feiras possuem um número inferior de pessoas tendo como referência àquelas dos fins de semana – principalmente nos domingos. Este fato, de um ponto de vista histórico e a partir de conversas com a população, não é algo novo, porém, a quantidade de pessoas diminuiu nas últimas décadas. Na contemporaneidade, a visão de que “domingo é dia de missa” não possui a mesma eficácia no sentido de ser quase como algo obrigatório como em décadas atrás, ou seja, para alguns caldenses este dia da semana não carrega, necessariamente, o comparecimento ao ritual como parte de sua rotina. Existem aqueles que comparecem uma vez ao mês, outros intercalam as semanas e há aqueles que raramente aparecem – apenas nas celebrações mais importantes do calendário anual do catolicismo, como a Semana Santa ou nos dias que antecedem o natal.

Porém, este sentimento de pertencimento e de identificação com a religião não se restringe apenas aos “católicos praticantes”, posto que também está presente nas pessoas que frequentam de forma irregular os eventos religiosos. Um dos elementos presentes neste vínculo não pode deixar de ser relacionado à história do Brasil, uma vez que

“ [...] no decorrer dos séculos, elaborou-se do lado da Igreja uma ideologia do Brasil essencialmente e sociogeneticamente ‘católico’, ideologia que assegurava à estrutura eclesástica um lugar central no mundo da ‘Pátria’, [...]” (PIERRE SANCHIS, 1997, p.29)

Conjuntamente a isto, de um ponto de vista local, a identidade católica também está relacionada com o passado local a partir da relativa ausência cotidiana da instituição e nos modos encontrados para superar tais dificuldades, principalmente nas áreas rurais, onde a identificação com o santo protetor dos bairros é um outro dado relevante que está presente na identidade coletiva de modo que, neste aspecto, o bairro e o santo não podem ser pensados de forma separada. Neste processo, a identidade católica foi sendo construída a partir da interação entre a instituição, as pessoas, os lugares e as narrativas (TRAJANO FILHO, 2010).

Estas últimas têm papel central na tecitura do ser católico porque este se inicia desde a infância por intermédio dos familiares, antes da matrícula na catequese, que transmitem, ao seu

modo, os ensinamentos da religião. Tal educação vai além das rezas tradicionais, como o Pai Nosso e a Ave Maria, e incorpora histórias bíblicas ou descrições interpretativas sobre a vida após a morte, no Céu, no Inferno, no Purgatório e no Limbo. Este, inclusive, é um local onde ficam as almas das crianças não batizadas, porém, na forma como são contadas as narrativas e levando em conta que muitas colocam em evidência a punição *post mortem* por ocasião das ações em vida, elas podem ser usadas como mecanismo de regulação sobre o comportamento das crianças. Estas categorias – Limbo, Inferno e Purgatório – são utilizadas pelos pais para delimitar noções culturais de certo/errado, bom/ruim ou pode/não pode. Portanto, as narrativas orais são ferramentas de transmissão das heranças identitárias (DELGADO, 2003) e, em Caldas, historicamente fazem parte da formação social na infância.

Dentre os “católicos não praticantes”, há que se considerar também a existência de um trânsito entre outras instituições religiosas. Conforme me foi contado, alguns frequentam os cultos pentecostais ou neopentecostais, além de participarem dos terreiros de Umbanda, principalmente daquele que se localiza no distrito de Laranjeiras - distante a dezessete quilômetros da cidade. Esta escolha, considerando que existem outros⁷⁵ na parte urbana pode ser pensada a partir da tentativa de ocultar aos olhos de outros católicos a procura por outras religiosidades, fato que seria reprovado e promoveria uma forma de estigma social. Entretanto, mediante isto – que pode ser entendido como um desvio – a identificação com o catolicismo permanece. Isto pode ser interpretado como uma ação racional com o objetivo de autopreservação social. Por outro lado, pelo que vivenciei em campo, os trânsitos e as convergências culturais não fazem com que a pessoa se sinta menos católica. Ela se identifica como tal e em seu imaginário não está cometendo algum tipo de heresia ou de pecado.

No contexto caldense, as grandes datas do calendário católico e que possuem os rituais nas ruas, envolvem as duas categorias mencionadas acima – “praticante” e “não praticante”. Nas procissões da Semana Santa e de *Corpus Christi* que partem da Igreja Matriz, observei por vários anos, que a praça onde ela está situada fica lotada de fieis bem como as missas correspondentes. A Semana Santa é a temporalidade que, por reviver ciclicamente a Paixão de Cristo e pelo próprio fatalismo do catolicismo, possui uma maior movimentação em Caldas, superando, em números, as celebrações natalinas. Ela é um período de intensa reflexão mediante este marco que rememora os últimos dias de vida de Jesus Cristo. O

⁷⁵ Segundo um fiel da Umbanda, existem outros terreiros na cidade, mas funcionam de forma mais privada. Os cultos são feitos em casa, não possuem regularidade e, muitas vezes, param os trabalhos por certos períodos.

desenvolvimento e a execução das atividades, que contam com o apoio dos “beatos”⁷⁶, se encerram na missa da Páscoa e por todo este período os fieis tem acesso à um conjunto variado de missas, procissões e encenações.

As procissões como ocorrem nas ruas, não possuem um número determinado de pessoas que acompanham todo o trajeto. Quando estas antecedem alguma missa, muitos devotos, ao seu término, voltam para suas casas. É o caso da procissão do Domingo de Ramos, realizada no período matutino e representa a entrada de Jesus Cristo em Jerusalém. Apesar de ser um itinerário relativamente pequeno, muitas pessoas não conseguem acompanhar a missa porque não há espaço suficiente que as comporte. Entre o seu fim e a missa, observei disputas para entrar no templo e conseguir um banco para sentar. Porém, estas disputas não são abertas e os adultos não correm como as crianças. Se nas missas cotidianas - que possuem menor importância ritual -, normalmente, as pessoas optam em ficar próximas de conhecidos, colegas ou amigos e proseiam antes e após a celebração, naquelas da Semana Santa, a concorrência não permite escolhas.

Estas disputas também se evidenciam após a missa em face da coleta de ramos de coqueiros, benzidos e utilizados para o enfeite da Igreja. Isto se deve ao fato de que há a representação de que o ramo abençoado pelo padre nesta ocasião protege os lares contra os infortúnios da natureza, como as chuvas de granizo. Este dado cultural é tão relevante para os católicos caldenses que, no ano de 2020, por ocasião da pandemia e mediante o cancelamento de toda a programação, o padre local passou por toda a cidade em cima de um veículo benzendo os ramos que ficavam nas entradas das casas, mesmo sem a presença do morador no momento da passagem do sacerdote.

⁷⁶ Utilizo esta categoria para designar o grupo de fieis que auxiliam os párocos na condução do catolicismo local tanto nas missas quanto nas festas.

Foto 8: Fotos do Domingo de Ramos (2020).



Fonte: Arquivo pessoal do autor e página da Paróquia de Caldas no Facebook.

Diferentemente desta procissão, a da Crucificação de Cristo, na Sexta-Feira da Paixão, possui o itinerário mais extenso e se somado à declividade do terreno, podem causar mais cansaços físicos. Esta, em especial, se inicia no pré-seminário⁷⁷, localizado na parte mais baixa do bairro Santa Cruz, sobe por toda a avenida e se dirige à praça – cruzando outro morro. Esta procissão possui, ainda, algumas paradas onde são encenados aspectos desta memória do catolicismo e servem também para o descanso dos seguidores. Não seria absurdo interpretar que esta procissão específica, a mais longa e conduzida da parte mais baixa para a mais alta da cidade, possua uma vinculação simbólica com o sofrimento de Cristo de modo que os fieis também vivenciem algum tipo de dor, angústia e compartilhem, ao seu modo, este sofrimento vivenciado por ele no contexto de sua morte.

Por outro lado, a procissão também apresenta – mesmo quando é festiva e realizada para comemorar o dia de um santo – a questão do ‘sacrifício’. E sacrificar-se significa basicamente usar o corpo para entrar em contato com o santo. Seguir a procissão, não importando o quanto isso seja difícil, implica esse sacrifício em que o corpo deixa de operar como instrumento de prazer para se colocar a serviço do sagrado. (DAMMATA, 1997, p. 105-106)

⁷⁷ Esta propriedade da paróquia, construída nas primeiras décadas do século XX, tinha a finalidade de preparar, em regime de internato, os jovens caldenses para o ingresso no Seminário de Pouso Alegre.

Esta característica do sofrimento, comum no catolicismo e peculiar na arte barroca mineira do século XVIII, também é visível em outras ações. Algumas são individuais e estão incorporadas à religiosidade particular das pessoas, como os jejuns que podem se estender por meses ou até mesmo por anos. Dentro das práticas que circunscrevem o jejum, uma diz respeito a rejeição no consumo de carne por toda a Quaresma ainda que o costume local seja apenas de evitar comê-la na Sexta-feira da Paixão. O sacrifício é mais visível em ritos coletivos, mesmo que carreguem a particularidade de cada fiel e suas histórias de vida (FERNANDES, 1982), como as romarias destinadas à cidade vizinha de Santa Rita de Caldas, conhecida por ser um centro de devocional da região, ou as cavalgadas e caminhadas até o santuário em Aparecida do Norte. Segundo Fernandes em *Os Cavaleiros do Bom Jesus* (1982), as romarias representam simbolicamente o sofrimento e a penitência ao harmonizar a pessoa com o sagrado.

Em outros termos, a romaria faz no espaço o que a mística realiza no tempo, ultrapassando ambas os limites do profano e aproximando o fiel do domínio do sagrado. [...] a romaria expressa o mistério de uma forma objetiva, conduzindo as pessoas por uma viagem no sentido literal [...] e impondo-lhe o reconhecimento de um destino que tem para ele uma significação interior. (FERNANDES, 1982, p. 43)

Tal como os bairros rurais que possuem seus santos, a cidade possui uma entidade religiosa como protetora e do mesmo modo possui uma data específica de festejo em sua homenagem. O nome de Nossa Senhora do Patrocínio está vinculado à Caldas desde o período colonial por ocasião do estabelecimento da freguesia em 1813 - Freguesia de Nossa Senhora do Patrocínio do Rio Verde das Caldas (PIMENTA, 1998). Este festejo é conhecido popularmente como “Festa do Padre”, sendo realizado no mês de agosto e sua demanda exige um esforço muito maior do que os fieis “beatos” conseguem oferecer. Há uma articulação com o poder público local em termos de prestação de serviços – mão de obra - e de equipamentos, como a estrutura do palco e aparelhos sonoros para os *shows*. A polícia militar também auxilia o evento e não apenas como força de manutenção da ordem e vigilância durante os festejos noturnos. Uma vez que ela ocupa a praça da Igreja Matriz e uma parte da rua, todo o trânsito naquele período tem que ser modificado e a polícia é responsável por esta empreitada de balizamento das vias públicas. Desta forma, tanto a prefeitura quanto a polícia militar participam da organização da Festa de Nossa Senhora do Patrocínio, mostrando a influência e o prestígio que a paróquia tem com o poder público.

Esta festa exhibe também, em seu início, a chegada da imagem de Nossa Senhora do Patrocínio, trazida de Santa Rita de Caldas em carreta e ao som das buzinas dos carros por todos os quase vinte quilômetros que separam os dois municípios, formando uma espécie de

“procissão automotiva”. Ao chegar à cidade, a santa que está exposta em algum carro com carroceria, normalmente o primeiro do comboio, desfila pela parte urbana, chega na praça e, em seguida, é realizada uma missa. Assim, este rito é aquele que inaugura oficialmente a festividade. O regresso da imagem se deve ao empréstimo da santa à paróquia de Santa Rita em torno de dez dias antes da festa caldense para a realização de uma novena neste município. Esta prática é recente, remontando ao século XXI e se fundamenta em um costume mais antigo.

3.2 O catolicismo no cotidiano e nas cotidianidades

Uma vez que as festas, as procissões e as missas ao ar livre compõem o calendário religioso do município e em torno delas se aglutinam outras práticas comuns, porém não são previstas e não possuem datas específicas e prontas, como os rituais de morte ou a fixação do cruzeiro. De todo modo, os eventos regulares e os eventos contingenciais ocupam temporariamente os espaços públicos. Em face disso, é necessário olhar um pouco mais de perto para as práticas cotidianas e costumes que envolvem a vida das pessoas e que fogem dos rituais oficiais do catolicismo. Neste contexto, estas práticas que manifestam visões de mundo ocorrem tanto no espaço privado quanto no espaço público. Também podem ser coletivas ou individuais, mas em ambos os quadros, não é possível escapar da noção de cultura enquanto um sistema simbólico (GEERTZ, 1989) e que, inclusive, permeia a linguagem popular⁷⁸.

A característica histórica do catolicismo ser vivenciado em ambientes domésticos é uma interpretação plausível ao refletir sobre todo o processo histórico de Caldas, da sua região e do Brasil. Isto, deve ser colocado em evidência para entender melhor a profundidade que estas práticas possuem atualmente no município. Praticamente, em todas as casas que conheci, existem objetos de culto, como estatuetas de porcelana, quadros, calendários ou objetos que demarcam a presença do catolicismo e simbolicamente preenchem aquele espaço a partir de uma noção de sagrado em relação a aquilo que está fora (ELIADE, 1992).

Em algumas residências estes objetos de devoção não se encontram agrupados com outros de natureza distinta, como no caso dos quadros e dos calendários religiosos, normalmente dispostos na sala ou na cozinha. Ao se tratar das imagens, há um espaço específico em que elas são dispostas, podendo estar sobre um altar, sobre algum móvel ou mesmo sobre a

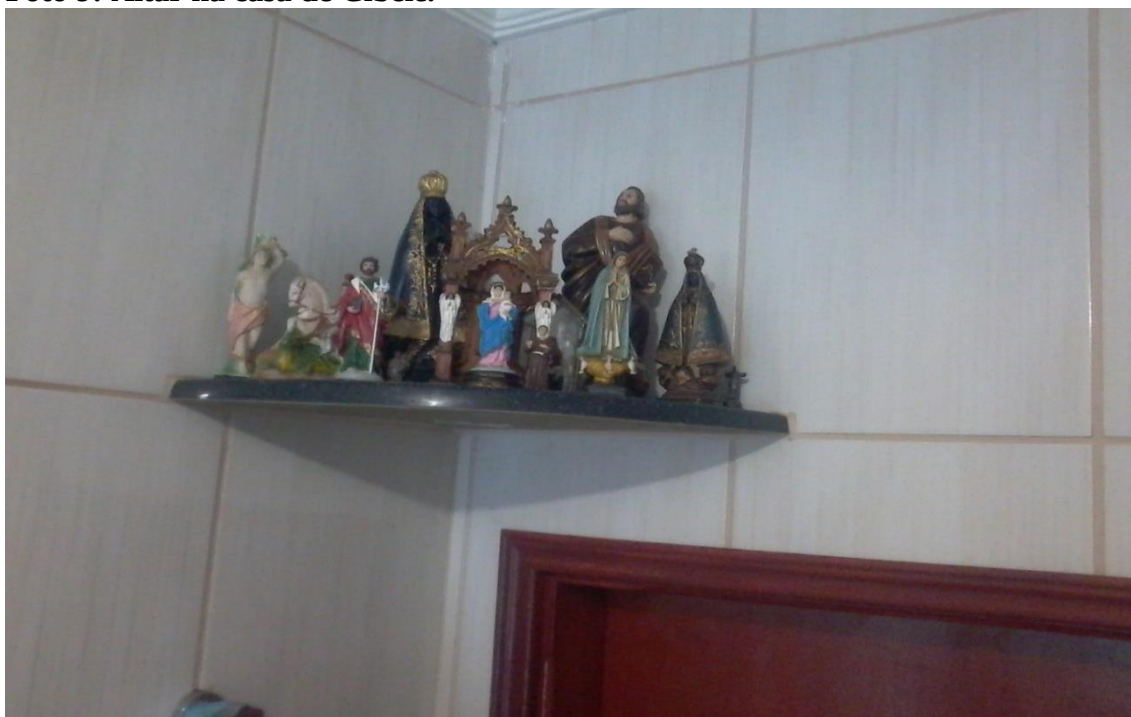
⁷⁸ A linguagem popular dos católicos caldenses e que se manifesta em seus ditados, frases e expressões articula estes aspectos da religiosidade com aqueles ligados à ruralidade como categoria de pensamento.

geladeira, sendo estes também entendidos como altares, porém improvisados. A escolha do local onde as estatuetas se encontram não é dada por acaso e depende da subjetividade da pessoa. A geladeira pode indicar um lugar alto, quando estão na mesa de cabeceira da cama pode sugerir proteção ao quarto e na sala pode apontar para uma identidade católica a ser exibida às visitas do mesmo que pode ser uma forma de proteção do lar em virtude de representar a entrada da residência.

Um outro dado antropológico considerável diz respeito ao espaço que as estatuetas ocupam nos lares. Ele se torna um lugar específico da casa, onde, dificilmente, haverá outro objeto que não tenha qualquer tipo de vínculo religioso, ou seja, o local das imagens passa a exercer uma certa territorialidade. Porém, esta coerência simbólica não pode ser tratada meramente a partir de uma perspectiva de coesão ou heteronomia cultural porque as questões que estão ligadas à individualidade, outra vez, se fazem presentes. A subjetividade é nítida em relação à dinâmica e a disposição destes altares e por isso é possível pensar na agência nos modos de arrumação dos santos nos altares. É o caso, por exemplo, que observei em uma residência, onde havia a foto de uma pessoa falecida e cujo sentido, me foi dito que tinha a intenção de manter a alma no “Reino dos Céus”. Em uma outra situação, percebi que embaixo de uma imagem de santo, desconhecida por mim, havia uma conta a ser paga, o que mostra, além dos possíveis problemas financeiros, um apego à uma santidade específica em face destas condições sociais. Assim, a devoção aos santos não pode ser pensada fora das questões pessoais, materiais e das histórias de vida. Ela representa, muitas vezes, uma esperança emocional para lidar com problemas concretos da cotidianidade.

Por isso, é improvável encontrar altares idênticos entre os moradores de Caldas e essa multiplicidade revela muito sobre a família, as pessoas, os problemas enfrentados ou as adversidades que permanecem. Nesse sentido, até mesmo, a arrumação do espaço e a posição que a imagem ocupa nele, estando na frente, ao fundo ou na parte lateral, estão ligados à pessoalidade do devoto e a sua trajetória de vida. As únicas imagens que aparecem, em grande medida, em todos os altares, são as de Jesus Cristo e as de Nossa Senhora e estas apresentam variações mediante seu aparecimento em lugares distintos, como Fátima (Portugal) ou Aparecida (Brasil).

Foto 9: Altar na casa de Cibeles.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

De uma certa maneira, sobretudo, as estatuetas de Cristo bem como os quadros possuem expressões que oscilam entre o sofrimento e a redenção. Remetem, ainda, diretamente à sua crucificação e a sua ressurreição na Páscoa. A sua escolha no momento da aquisição pode estar incorporada à uma destas esferas e mostra algo mais profundo sobre o fiel: os modos como ele experimenta o catolicismo em suas cotidianidades.

Foto 10: Entrada da casa de Rita



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Estas duas dimensões, o fatalismo e a redenção, o sofrimento e a salvação fazem parte da mesma “catolicidade”, como nomeou Pierre Sanchis (2009) e que não se localiza apenas nas estatuetas da casa dos católicos. Esta dualidade, dialética em termos cosmológicos, faz parte das visões de mundo e do *ethos*, variando em termos do sentimento, da interpretação e da experiência de cada pessoa. Assim, deste ponto emerge, por exemplo, os diferentes jejuns, como de carne ou de bebidas alcoólicas que perduram por toda a Quaresma, as promessas de ficar anos sem cortar o cabelo ou de caminhada para Santa Rita de Caldas na madrugada que antecede o dia da festa.

Finalmente o culto da paixão salvadora – a via-sacra e a Semana Santa de nossas cidades tradicionais – e também o castigo físico purificador (Inquisição e martírio, ligado muitas vezes à uma alusão sacramental, penitência corporal etc.). Por causa do Sacramento, a graça, em regime ‘católico’, passa pelo corpo. Se a sensibilidade protestante corre ao significado último e ‘espiritual’, a sensibilidade católica perambula prazerosa ou laboriosa e dolorosamente no mundo dos ‘signos’ e das mediações, com todo seu peso de visibilidade e matéria. (SANCHIS, 2009, p. 2009)

Do mesmo modo que as pessoas utilizam estes objetos simbolicamente sacros em seus lares, como terços e rosários, outros agentes carregam consigo crucifixos, escapulários ou pequenas medalhas de santidades católicas no pescoço e, muitas vezes, expostas sobre a roupa. Isto pode ser uma demonstração de fé e um modo de exteriorizar a pertença ao catolicismo – elemento que faz parte da identidade coletiva – como também pode indicar um amuleto de proteção contra alguma adversidade, possuindo uma intencionalidade similar ao uso das bolsas de mandinga, comuns em momentos avançados do período colonial, no período imperial em Minas Gerais (NOGUEIRA, 2013) e no Brasil (MELLO E SOUZA, 1986).

Contudo, a despeito da Igreja Católica condenar oficialmente seu uso quando este está ligado a alguma concepção mágica, não é possível afirmar que as interpretações dos caldenses que utilizam estes objetos, necessariamente, estejam vinculadas à esta normatização ou controle, uma vez que as crenças católicas em Caldas, em muitas ocasiões, foram além da doutrina e da liturgia de sua religião. Este é um dos pontos que permitem pensar o catolicismo praticado pelos caldenses como popular ao apresentar variações em relação à liturgia oficial. Estas variações que extrapolam a doutrina também pendulam entre a cultura local e a interpretação pessoal, podendo apresentar convergências com outras cosmovisões e são capazes de promover a diversificação nos modos de observar e vivenciar as religiosidades.

Um outro aspecto bastante observável também por acontecer no espaço público e é partilhado por uma pequena parcela dos caldenses, diz respeito a realização do Sinal da Cruz.

Em sua performance, o fiel traça uma cruz que se inicia na testa, passa pelo tórax, pelo ombro direito e se encerra no esquerdo evoca a proteção da Santíssima Trindade “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Por se tratar de uma forma de proteção divina, a Igreja recomenda que seja feita pela manhã e antes do início das atividades diárias. Este tipo de prática, quando realizada no espaço doméstico, é de difícil observação por se tratar de um ambiente privado. Porém, na rua é possível perceber que, algumas pessoas, possuem o hábito de fazer o referido sinal nas entradas das igrejas, quando passam por elas ou por algum outro espaço que possua uma representação simbólica com o sagrado católico.

É o caso do cemitério na cidade e das cruzes ou pequenas capelas nas beiradas das estradas de terra nas áreas rurais que demarcam um ponto onde alguma pessoa morreu ou foi assassinada. Desta maneira, o Sinal da Cruz evidencia uma forma de respeito ainda que uma parcela das pessoas, no ato, o reproduzem mecanicamente, isto é, não param o que estão fazendo para a sua execução, como conversar, inclusive no celular, ou mesmo quando estão de passagem. Por outro lado, há outras que diminuem o ritmo da caminhada ou interrompem o que estão fazendo e algumas fazem o sinal quando estão relativamente longe destes espaços por ocasião de não se defrontarem diretamente com eles.

Nesta perspectiva ritualística, os lugares que evocam a morte, à exceção do cemitério, possuem uma significância simbólica dentro do imaginário católico local. Primeiramente porque eles exibem um espaço imprevisto para morrer. Na maioria das vezes, se tratam de assassinatos, acidentes de carro, quedas de moto, quedas de cavalo ou atropelamentos. Foram pessoas que faleceram de forma contingencial e, portanto, são situações interpretadas a partir de uma ideia de que não era o momento natural para o ocorrido. Em segundo lugar, estes eventos - e daí a importância das cruzes e das capelinhas como lugares de memória – passam a fazer parte da história social da comunidade, atravessam as gerações e eficácia das narrativas em termos de vivência no imaginário está vinculada com a intensidade do acontecimento. Há que se acrescentar, ainda, que algumas almas destes mortos passam a aparecer nas proximidades das cruzes e, por isso, as assombrações também contribuem, nesse sentido, para a permanência destes eventos na memória coletiva.

Deste ponto, o homicídio ganha destaque na tradição oral por se tratar, simultaneamente, de um crime civil e de um pecado. Nesse sentido, a demarcação daquele espaço passa a receber uma carga emocional diferente. Em alguns casos, aliás, existem relatos de pessoas que passaram por estas estradas e viram a alma do morto vagando próximo ao local de sua morte. Nesse

sentido, o Sinal da Cruz em tais espaços, tal como a paralisação das atividades mediante a passagem do enterro, pode conter tanto o sentido do respeito quanto o sentimento do medo, este último, intimamente ligado às incertezas que rondam as manifestações do além.

Outros locais em que as pessoas têm o costume de fazer o Sinal da Cruz são as capelas. Estas fazem parte da história de Caldas, sobretudo nas áreas rurais, porque a construção das igrejas está vinculada ao processo de formalização dos bairros a partir do século XX e por isso estão atreladas à construção das identidades coletivas. Deste modo, as capelas possuíam esta função religiosa de suprir a ausência das igrejas, ainda que muitas eram erguidas, em grande medida, nas propriedades dos grandes fazendeiros. Existem muitas capelas no município dentre as quais as mais conhecidas são a Gruta de Nossa Senhora Aparecida, localizada na BR 459, a de Santa Bárbara, na serra da cidade e no lugar chamado Pedra do Coração. Por se tratar de um local de fácil acessibilidade, esta última é bastante visitada e em algumas ocasiões observei pessoas fazendo o Sinal da Cruz ao encontrar com a capela.

Foto 11: Capela na estrada para o bairro Boa Vista dos Matos



Fonte: Arquivo pessoal do autor

Outra prática religiosa estabelecida na cotidianidade de algumas pessoas é o acompanhamento dos rituais religiosos, como as missas, além outras atividades, como os terços, por meio das estações de rádio ou por canais de televisão, e está presente tanto na cidade quanto nas áreas rurais. Durante grande parte do século passado, o rádio foi o único meio de comunicação eletrônico e apenas nas suas últimas décadas a televisão se popularizou. Contudo,

o costume de ouvi-lo permanece em Caldas, apesar da televisão e da internet serem os meios mais utilizados hoje em dia. Principalmente, para os habitantes dos bairros rurais, o contato diário com os cultos católicos é construído por estas vias, à exceção da internet que está indisponível para várias comunidades.

Estes meios de comunicação são ferramentas que permitem a vivência da religião, mesmo que à distância, podendo ser utilizados para este fim tanto em uma perspectiva individual quanto familiar. Na cidade, algumas pessoas também vivenciam as missas de forma não presencial por ocasião da rotina de trabalho e, em alguns casos, por desavenças ou por desentendimentos com outros fieis, o que resultou na opção por um afastamento do culto público. Todavia, este quadro se ampliou por ocasião da pandemia e, por quase sete meses, as missas cotidianas foram transmitidas por intermédio da internet através da página da paróquia local no *Facebook*, o que representou, por outro, uma nova experiência tanto para a população da cidade, acostumada com as celebrações presenciais quanto para os párocos da cidade.

A reza dos terços também são práticas ativas no catolicismo caldense, podendo ser realizadas de modo individual ou coletivo. O objeto é comum nas casas, muitas vezes, ficando na cabeceira da cama, o que indica o costume de rezar, utilizando-o, antes de dormir. Em contrapartida, não necessariamente seu uso religioso está restrito a esta etapa do dia, podendo ser utilizado em outros momentos que variam de acordo com a rotina diária de cada pessoa. Outro ponto que apresenta variações diz respeito a preferência da reza individual e, neste contexto, existem os católicos que possuem os rosários, cuja a duração da reza é amplamente maior por conter a soma de três terços. O terço, de um ponto de vista de sua configuração material, é formado por cinquenta contas pequenas e cinco contas grandes. As menores representam as orações de Ave-Maria ao passo que as maiores são os Pais-Nossos e a dinâmica da reza é estabelecida da seguinte forma: a cada dez Ave-Marias rezadas, segue um Pai-Nosso. Portanto, o terço possui cinquenta e cinco contas que indicam o mesmo número de rezas que devem ser feitas até a finalização do rito.

Esta diferenciação entre rosários e terços não é expressada apenas numericamente ou simbolicamente dentro da doutrina, uma vez que cada terço do rosário tem um significado específico. Ela adquire tonalidades qualitativas ao adentrar ao campo das relações sociais. Uma pessoa conhecida por rezar apenas o rosário possui um certo destaque entre os fieis católicos e, de uma certa maneira, esta pessoa é entendida como um exemplo para as outras. Deste modo, esta condição de rezar o rosário, pode ser interpretada dentro da construção interna das relações

de poder dos “católicos praticantes” e não deixa de ser um reflexo da própria diferenciação entre os dois objetos sacros.

Outra interface da realização dos terços, além da perspectiva individual e familiar, é a coletiva, realizada entre pequenos grupos de católicos e cujas reuniões são feitas, em média, uma vez por semana na igreja. Os terços possuem um dia e um horário pré-determinados e ocorrem no período noturno em dias que não há missa – no caso da cidade. Neste contexto, há alguns anos, a Igreja teve a iniciativa de elaborar o “terço dos homens” como uma ferramenta de estímulo para aproximá-los da instituição e foi amplamente difundido por meio de vários anúncios pelo autofalante da Matriz. Em alguns bairros rurais, a prática dos terços coletivos também foi estimulada pela Igreja, emprestando o templo e que fica sob a manutenção e a gerência de uma pessoa. Contudo, o processo histórico em termos de proximidade cotidiana com a religião não foi o mesmo entre as roças e a área urbana, apesar de haver muitas semelhanças. Os terços coletivos, nestas primeiras, ocorreram com mais frequência e como forma de improviso para vivenciar a religião em face ausência cotidiana da instituição. No meu entendimento, os terços nas roças, que reuniam vizinhos e eram feitos nas casas, por exibir a autonomia dos agentes é um dos aspectos que permeiam o catolicismo popular e proporciona as variações na vivência das religiosidades que foram desenvolvidas como uma necessidade em virtude da irregularidade de missas.

O campo da linguagem popular também carrega as marcas da cultura católica por intermédio de expressões usadas cotidianamente e que se assemelham ao “uai” ou “trem” no sentido de compor uma espécie de léxico local. Algumas evidenciam uma situação de espanto ou surpresa mediante uma situação específica que pode, inclusive, evidenciar um evento que se distancia da normalidade, como “Jesus Cristo” ou “Nossa Senhora”. Em face da dinâmica da linguagem, observei que ambas, também, são reproduzidas apenas como “Jesus” ou “Nossa”. Esta última ganha relevância porque seu entendimento, fora do contexto cultural específico, pode gerar uma incompreensão, sobretudo se a expressão for interpretada literalmente, isto é, a partir das possibilidades gramaticais da língua portuguesa, como substantivo ou pronome. Desta maneira, a linguagem

[...] oferece possibilidades de significação e atribuição de sentido, viabilizando assim, à apropriação de informações, à comunicação, às múltiplas interpretações, modelos e referências. Todos esses elementos e processos são fundamentais não apenas para que a vida social se estabeleça e as relações possam ser construídas, mas, principalmente, para que cada um de nós possa construir sua subjetividade e realizar as trocas intersubjetivas, tão importantes e indispensáveis na constituição de identidades. (FRANÇA, 2006, p.220)

Esta relação entre identidade e linguagem, tecidas pela cultura, também aparece na frase “Deus me livre e guarde” e tal como as colocadas acima, também é reduzida por algumas pessoas. Ela tem a funcionalidade de manifestar um desejo para que algo não aconteça e aparece com frequência em narrativas sobre determinados eventos ocorridos com outras pessoas. Em contrapartida, “Graças a Deus” possui um uso antagônico do “Deus me livre” e sugere um alívio mediante algum evento ou fato. A semântica do agradecimento aparece na expressão “Deus te pague” e exhibe a gratidão mediante um favor ou doação de algo. Em ambas as situações, reiterando o que coloquei anteriormente, pode haver um sentimento de contração de uma dívida, o que faz com que a pessoa favorecida se sinta na necessidade de retribuir a ação e a sua quitação pode se suceder em outros aspectos da vida, não sendo, portanto, uma equação matemática invariável. Assim, por exemplo, uma oferta de quitanda, como pães, pode ser paga com um favor.

Isto permite não apenas a construção de laços entre vizinhos ou do estreitamento social do parentesco porque eles podem ser tecidos para outras esferas, como a amizade, e, ainda, podem ser vistos nas eleições municipais, nas quais a questão do favor não é cobrada pelo candidato, mas fica implícita na conversa durante a campanha. Neste processo de sedimentação de relações afetivas pode emergir as relações de compadrio, o que evidencia uma outra prática católica: o pedido de benção da criança para o padrinho. Todavia, ela não se restringe entre ele e o afilhado uma vez que no costume local, as pessoas pedem benção aos seus avós e aos parentes mais velhos, como os tios, o que aponta, no meu entendimento, mais um sinal de respeito do que uma benção de Deus por intermédio do parentesco. Este costume é ensinado desde a infância e faz parte do processo de socialização da criança, no qual ela é instigada pelos pais a pedir “bença” e os avós respondem “Deus te abençoe”.

Nesta dimensão da linguagem local, o catolicismo como referência cultural para as práticas e imaginários, ainda, extrapola os limites da religiosidade e se torna parâmetro capaz de fornecer nomes alternativos às coisas. O tareco é uma quitanda comum da culinária local feita à base de ovos e farinha de trigo. É consumido, principalmente, no café da tarde, também é chamado de “orelha de padre”. Do mesmo modo, em algumas oportunidades, observei o cemitério sendo chamado por “casa do vigário” ou “casa do padre”. Nesse sentido, o catolicismo, por se tratar de uma referência cultural há séculos no município e que engendra as visões de mundo, alcança também as identidades coletivas locais, sendo elemento que demarca alguns aspectos que necessitam ser melhor explorados.

3.3 Identidade, diferença e campo religioso

O catolicismo, enquanto um poder local, é visível na história e na contemporaneidade, seja através de suas propriedades ou seja pela relação de proximidade com o poder público a nível municipal ou estadual. Como colocado acima, em páginas anteriores, eu o interpretei como uma hegemonia dentro da perspectiva cultural de Jean e John Comaroff (2010), ou seja, uma noção que evidencia a produção de significados e de signos que possuem relevância social. Esta colocação se estende para vários aspectos do cotidiano caldense, como a predominância no número de fieis. Atualmente, esta proporção entre católicos e praticantes de outras religiões, tal como no Brasil, vem passando por transformações e houve, portanto, uma diminuição no número de pessoas que se identificam como católicas (ORO, 1996; TEIXEIRA, 2009). Segundo Faustino Teixeira, este é um processo mundial e no Brasil se caracterizou de forma progressiva, ganhando maior visibilidade a partir da década de oitenta do século passado. Sobre o catolicismo, neste contexto nacional, o autor apontou que

Em âmbito brasileiro, observa-se uma tendência progressiva de redução de seus membros. Há um declínio moderado, mas constante, verificado nos censos de 1940 (95%), 1950 (93,7) e 1960 (93,1%). Mas é a partir dos anos 80 que a porcentagem de católicos foi declinando cada vez mais, como também indicam os dados do censo demográfico: 89,2% em 1980, 83,3% em 1991 e 73,8% em 2000. Esta queda vem acompanhada pelo crescimento dos evangélicos (15,4% no Censo 2000) e dos “sem religião”. (TEIXEIRA, 2009, p. 162)

Em Caldas, na última década, o número de igrejas protestantes cresceu exponencialmente em relação aos primeiros anos deste século e, na verdade, é um movimento que, além de recente, se configura como novo ao tomar como parâmetro a história local desde a colonização da região. Estas se juntaram a outras mais antigas, estabelecidas no século XX como a Igreja do Evangelho Quadrangular, as Testemunhas de Jeová, a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus. Neste processo, os primeiros protestantes no município se estabeleceram e fundaram a Igreja Presbiteriana em 1873 por meio do reverendo Whitehill Chamberlain e dirigida nos anos seguintes pelo reverendo Miguel Gonçalves Torres (SILVA, 2019). Aqui abrirei um parêntese sobre ele antes de retomar a discussão contemporânea do campo religioso. Ao contrário de muitos caldenses protestantes que são socialmente mais reservados na contemporaneidade, o reverendo Torres, a partir dos jornais da época, parecia ser uma figura pública, principalmente por ter sido o diretor de um colégio primário para meninas na cidade. Encontrei algumas referências e artigos escritos por ele, dentro os quais é importante mencionar uma discussão sobre a verdade da fé com um padre de Campestre, até então freguesia pertencente ao termo de Caldas, e perdurou entre 20/03/1881 a 08/04/1881 (oito edições) no

jornal “Gazeta de Caldas”⁷⁹. Na parte chamada “Secção Livre” e nomeada como “Breve contra resposta ao ilustrado ministro protestante Sr. Miguel Torres”, escreveu o padre José Falei.

O Sr. Ministro deve permitir-me que, como um amigo, eu diga-lhe a seguinte verdade: o restante do seu artigo, que vem em o n.6 da illustrada “Gazeta de Caldas”, é um grande acervo de erros e sophismas, qual d’elles maior. Se não fosse a estima que devo á S.S. e a cautella que devo aos leitores menos instruidos, achar-me-hia dispensado de responder; porém vamos o mais resumidamente possível dizer alguma cousa. (Gazeta de Caldas, n.8, 27 de março de 1881)

As fontes escritas para pensar o protestantismo em Caldas de uma perspectiva antropológica são praticamente escassas, mas por meio de um exemplar do jornal “O Caldense” foi possível perceber a característica de valorização da vida social no ambiente privado como um elemento que integrava a sua mentalidade religiosa nos fins do século XIX. A matéria mencionava as arruaças que os católicos faziam de madrugada no largo da praça ao passo que os protestantes não causavam qualquer tipo de perturbação do espaço público por ficarem em suas casas após as jornadas de trabalho. Esta característica da discrição representa uma permanência na contemporaneidade, inclusive entre as igrejas neopentecostais que, ao longo dos últimos anos, tem convertido alguns católicos da cidade.

Este crescimento atual das igrejas neopentecostais em Caldas, como discutido acima, é um fenômeno social que acontece apenas em sua parte urbana, uma vez que nas dezenas de bairros rurais, existem apenas templos católicos ou capelas. As únicas exceções ocorrem nos distritos de Laranjeiras, Santana e Pocinhos do Rio Verde, onde há a presença da Congregação Cristã. Este fato não indica, necessariamente, a inexistência de protestantes nas áreas rurais, haja visto que com automóveis podem participar dos cultos na cidade. Contudo, não consegui dados que elucidassem o contrário, pelo menos, de forma mais abrangente. Apenas em uma situação conheci um homem que estava pregando na praça e durante a conversa me informou ser morador do bairro Rio Verde. Portanto, o número crescente de protestantes é melhor observado na cidade, onde algumas igrejas foram abertas, inclusive em garagens e pontos comerciais.

Uma característica que observei nesta dinâmica do campo religioso remete ao fato de que algumas foram originadas a partir de dissidências com outras maiores. Deste modo, ao deixar de frequentar alguma, o pastor institui a sua própria igreja e carrega consigo familiares

⁷⁹ Este periódico substituiu “O Caldense”, sendo dirigido e redigido pelo mesmo homem, Thomaz Pacheco. Os motivos que levaram ao desenvolvimento da “Gazeta de Caldas” me são desconhecidas devida a falta de fontes, como a ausência de vários exemplares.

e pessoas próximas. Por isso e mediante as dificuldades financeiras para a manutenção, a opção mais viável acaba sendo alugar as garagens ou determinados pontos mais baratos. Há que se esclarecer também que esta prática não remete exclusivamente às igrejas neopentecostais, uma vez que a Assembleia de Deus se encontra alugada na garagem de uma residência.

Neste movimento, algumas acabam se mudando constantemente em virtude do preço estipulado na locação e, assim, algumas destas igrejas, em um espaço de curtos anos, podem circular pela cidade. Esta não parece ser a dificuldade que outras neopentecostais maiores, como a Universal, enfrentam. Esta, desde seu estabelecimento, há alguns anos, nunca mudou seu endereço na Avenida Santa Cruz e, certamente, conta com recursos vindos de fora. Assim, a categoria evangélico é bastante homogeneizadora e o seu uso indevido pode ocultar estas variabilidades e distinções que acontecem neste amplo campo religioso, como as relações de desigualdade entre as igrejas locais e a Universal.

Nesse sentido, de um ponto de vista local, esta categoria é recente, passou a ser utilizada há alguns anos e, possivelmente, teve influência dos meios de comunicação de massa além de estar vinculada a emergência e presença do neopentecostalismo. Em décadas passadas, os fieis protestantes eram alterizados sob o rótulo de “crentes” e também eram chamados pejorativamente como “irmãos”. Contudo, aqui reside uma diferença sutil entre ambas, mesmo que em seus usos sociais, em certa medida, podem aparecer como similares. A categoria “crente” em muitas ocasiões é utilizada para traçar uma referência mais direta aos membros da Congregação Cristã ao passo que “irmão” seria um termo mais genérico para protestante.

Por outro lado, a relação entre “crente” e “evangélico” ao que percebi, não se trata de uma dinâmica de substituições de categorias porque as duas convivem na contemporaneidade e acabam sendo usadas para delimitar distintamente as igrejas mais antigas e as mais novas. Em um sentido prático, crente incorpora as pentecostais ao passo que evangélico designa as neopentecostais. Exemplo disto é que nunca observei uma pessoa se referindo a um fiel da Congregação Cristã sendo chamado por evangélico ou, inversamente, alguém da Universal sendo identificado por crente.

Por outro lado, existem algumas categorias específicas para algumas religiões, como é o caso das Testemunhas de Jeová, chamada pelo último nome. Todas estas nomeações populares são criadas pelos católicos e indicam a construção da diferença em um sentido de desprezo ao mesmo tempo que indica um menor pertencimento à identidade coletiva mais

ampla, ou seja, esta demarcação como Outro, no fundo, procura evidenciar que os “não católicos” são menos caldenses. Assim sendo, há uma essencialização local sobre as características de ser/pertencer a Caldas. Conjuntamente a isso, carregam um etnocentrismo de duas vias: o explícito e o implícito. Ambas, dada a presença histórica e a predominância do catolicismo, não deixam de ser discriminatórias e persecutórias a partir de algumas premissas dicotômicas, como normal/anormal ou certo/errado e que representam o binarismo entre católico e não católico.

A primeira via acontece abertamente no cotidiano por meio de comentários quando católicos cruzam com protestantes nas ruas ou os observam indo para o culto. Estes comentários variam entre serem chamados de pessoas estranhadas ou que possuem a religião errada e, no caso, das igrejas neopentecostais a ideia da possessão demoníaca é constantemente lembrada como mecanismo de gozação. Contudo, os “Jeovás” são os mais atacados porque a ofensa é direta, posto que sua vocação religiosa é a pregação do evangelho nas ruas e nas casas da cidade. Portanto, das religiões de vertente protestante, as Testemunhas de Jeová são as que possuem maior contato, no sentido de discussão da fé, com os católicos. Por isso, existem inúmeras narrativas sobre a expulsão deles das casas ou sobre ofensas, contadas a partir de uma ótica que amalgama diversão, escárnio, raiva e cuja tonalidade está vinculada ao modo como cada pessoa interpreta os “Jeovás”.

Este contato direto também se sucede no espaço público há pelo menos sete anos. Anteriormente, eles eram conhecidos por irem nas casas dos católicos para falar sobre o evangelho e alertar sobre os erros da religião. Porém, este movimento se dinamizou quando optaram por ficar em alguns pontos estratégicos da cidade⁸⁰ em que há uma maior mobilidade de pessoas, como na praça ou na avenida Santa Cruz. Ao escolherem o espaço, o pequeno grupo formado por duas ou três pessoas, coloca em exposição um suporte, levemente inclinado, onde ficam os folhetos que serão entregues às poucas pessoas que se dispõem a conversar com eles. A grande maioria lhes fornece uma invisibilidade social ao ignorar sua presença, uma vez que há uma tecitura, no imaginário coletivo, de que eles importunam ao tentar converter. Ao se estabelecerem na praça por um período do dia ou por poucas horas, a dimensão simbólica do espaço, nesta temporalidade, passa a carregar uma tensão e um campo que era de hegemonia do catolicismo passa a ser questionado e se torna um *locus* de disputa porque eles ficam

⁸⁰ Nunca presenciei ou ouvi alguma narrativa da pregação das Testemunhas de Jeová nas áreas rurais.

dispostos entre dois marcos do catolicismo local - as igrejas – e que foram referências para a delimitação histórica da categoria praça.

Neste contexto, as outras instituições protestantes se distanciam das Testemunhas de Jeová acerca da vivência da religiosa. Seus fieis são pessoas muito discretas na cotidianidade urbana de modo que as suas sociabilidades, em grande medida, se sustentam no tripé casa-trabalho-templo. É improvável encontrá-los em festas, bailes ou sentados em algum banco da praça conversando. Assim, a sua concepção de entretenimento se encerra no espaço doméstico e nela há uma variabilidade mediante as proibições e as regulamentações determinadas por cada religião, como o uso de aparelhos eletrônicos – televisão e computador, no qual a internet pode não ser recomendada – ou como a ingestão de bebidas alcoólicas.

Estas diferenças contribuem para a tecitura da segunda via do etnocentrismo: a representação do outro de forma implícita. As práticas e as mentalidades entre os católicos e os protestantes apresentam algumas diferenças nítidas. Contudo, internamente, entre os católicos, o etnocentrismo passa por variados recortes, como a individualidade e a classe social. A vivência da religião, mesmo no momento sagrado da missa, não as apaga, mas torna as diferenças mais nebulosas. Muitas pessoas, antes do seu início, observam as roupas de outras pessoas e comentam com a pessoa ao lado, desde que esta tenha, obviamente, proximidade. Caldas é um lugar onde o etnocentrismo se manifesta de diversas maneiras e com intensidades diferentes e a partir das minhas vivências, me propõe a levantar uma questão: por que o etnocentrismo em relação às religiões protestantes e aos seus fieis é uma característica profunda na cidade?

Esta pergunta não pode ser direcionada a níveis quantitativos como se fosse provável estabelecer parâmetros calculados e cartesianos sobre a sua manifestação mais intensa. Porém, por meio da história é possível pensar em termos do estabelecimento de variadas formas de etnocentrismo. Algumas são modificadas, como a homofobia e outras emergem como resultados de uma determinada temporalidade, como o uso da categoria caipira para menosprezar as pessoas que moram nas roças. O etnocentrismo religioso é uma constante no tempo, alimentada pelo poder do catolicismo e pela presença majoritária de católicos. Esta construção da diferença torna as pessoas não católicas como *outsiders*, faz parte da história do catolicismo e antecede a chegada dos colonizadores no Novo Mundo.

Caldas é um microcosmo deste processo em curso e, por meio da cultura, as crianças aprendem a tecer as diferenças dentro da dimensão religiosa de modo que o etnocentrismo não necessita envolver apenas marginalizações ou formas de repulsa. Ele é implícito porque está no olhar e faz parte de uma visão de mundo que transitou entre as gerações por meio da tradição oral. Esta construção cultural identifica praticamente de forma mecânica aqueles que são diferentes e isto, no meu entendimento, é suficiente para demonstrar a existência do etnocentrismo. Portanto, o outro religioso, em Caldas, é (re)produzido em relação ao catolicismo – presente na localidade como instituição desde o início do século XIX e pelos católicos que possuíam esta mentalidade antes da colonização local.

Neste contexto, as religiões afro-brasileiras, do mesmo modo que as protestantes, são concebidas a partir da diferença. Todavia, esta não é homogênea porque nela reside uma exponencialização do etnocentrismo. Se as protestantes são vistas pelos católicos – não todos – como distorções da religião legítima, a Umbanda⁸¹ é atrelada a algo, literalmente, demoníaco e por isso seus membros são entendidos como feiticeiros ou macumbeiros que usam a magia para causar malefícios às outras pessoas. Esta referência, ainda, incorpora a cor de pele e aponta, para os fieis negros, a existência de um duplo preconceito que articula cor e religião - cunhados pelos séculos de escravidão e de imposição do catolicismo.

Um médium da Umbanda local me disse que conhece cinco terreiros no município, sendo dois na cidade e três nas áreas rurais. Na parte urbana existe o do Bigui⁸² – nome do pai-de-santo - e um próximo ao bairro Santa Cruz e ao antigo posto Texaco, localizado na rodovia. O primeiro é o mais antigo da cidade em termos de funcionamento, possivelmente com mais de quatro décadas. Os demais estão presentes no distrito de Laranjeiras, este bastante conhecido no município, no bairro Santo Antônio e o último que é dirigido por uma família tradicional da Umbanda caldense. Destes cinco espaços, três deles não são divulgados e realizam os rituais dentro de um espaço privado, o que pode ser evidenciado pelo seu desconhecimento do lugar onde um destes funciona.

Esta característica de vivenciar a religião em espaços escondidos ou domésticos, longe de pessoas que condenam, faz parte da história do Brasil e a principal diferença entre estes tempos distintos reside no fato de que atualmente não existe uma instituição que aceite estas

⁸¹ Não possuo informações sobre a existência de outras religiões de matriz africana, em Caldas, ao longo da história, como o Candomblé.

⁸² Foi o fundador deste terreiro e morreu há mais de vinte anos. Contudo, não houve o encerramento das atividades e ele permanece na contemporaneidade no mesmo lugar onde foi estabelecido.

denúncias, como Igreja Católica por meio do tribunal do Santo Ofício⁸³ durante o período colonial. Laura de Mello e Souza ao estudar os documentos do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana – na parte das devassas religiosas - evidenciou esta característica da ritualização doméstica em várias oportunidades.

No Curral del Rei, por volta de 1756, um escravo de Inácio Xavier, adorava ao deus de sua terra tendo no teto de sua casa uma panela, que reverenciava; punha-lhe guisados e trastes à mesa, pedia-lhe licença para comer, “ao redor da mesma panela fazem suas festas e calundres, de que há fama é o mesmo feiticeiro [...]”⁸⁴. Poucos anos depois, em Congonhas do Campo, um negro fazia curas com feitiçarias, ajuntamentos de negros, danças e batuques em sua casa; chegara mesmo a ser preso por estas culpas, que passara a carregar no nome: todos o conheciam por Domingos Calundeiro. (MELLO E SOUZA, 1986, p. 265)⁸⁵

Esta permanência das práticas religiosas em ambientes escondidos é uma realidade em Caldas, sendo resultada a partir da correlação entre as religiosidades africanas e afro-brasileiras com o Diabo. Em um outro relato na cidade de Olinda em 1770, é perceptível, outra vez, o ritual religioso sendo praticado em lugares afastados.

Na noite de 30 de Agosto, os padres do Convento de Nossa Senhora do Carmo estavam atarefados a tentar retirar água que inundara o convento. Quando levaram os baldes de água para o mato, os padres encontraram dois africanos envolvidos em um ritual de cura. Os africanos, uma escrava da Mina chamada Isabel e um Angolano liberto chamado Francisco, encontravam-se totalmente nus. Enquanto os padres se aproximavam dos dois africanos, Francisco batia nas omoplatas de Isabel com várias galinhas vivas, recitando orações após cada golpe. [...] Junto à margem do rio, os padres encontraram dois cestos, um pequeno e um grande. Dentro dos cestos havia raízes, uma vela, um pedaço de pano vermelho com um guizo, uma fita com vários guizos e a “costela de uma pessoa morta”. Francisco trazia um saco que continha uma série de substâncias – anis, alfazema, pimenta preta, malagueta (a chamada “pimenta da costa”), gengibre, cascas de laranja, miolo de lima, pevides do fruto de palma africano, cominhos, pau-brasil, um dente de porco, uma agulha com um fio de algodão e vários feijões, alguns do Brasil e outros de Angola. [...] Como seria de esperar, os padres que encontraram Isabel e Francisco no mato acreditaram que estes rituais de cura iam “contra a honra de Deus”. Por conseguinte, agarraram nos dois africanos, confiscaram “toda a composição do seu mal” e levaram-nos para a cadeia. (SWEET, 2007, p. 188-189)

⁸³ Segundo Mello e Souza a maioria das denúncias eram feitas por “(...) vizinhos, parentes e amigos.” (1986, p. 298).

⁸⁴ Este trecho, segundo a historiadora, foi retirado de: AEAM, Devassas – 1756-1757, fls. 96-96v.

⁸⁵ Segundo Marina de Mello e Souza, os calundus eram ritos “realizados em torno de altares que abrigavam objeto mágico-religiosos, havendo oferenda de sangue de animais, bebida e comida, ao som de tambores e com a posseção de algumas pessoas por entidades sobrenaturais” (2002, p.129). A definição de James Sweet (2007) se aproxima da descrição acima e, portanto, a categoria “(...) não só servia para designar os espíritos que possuíam a pessoa doente, mas também se tornou a forma preferida para descrever as cerimônias e danças que precediam a posseção e a adivinhação.” (p.173). Nesta obra, ainda, há uma menção sobre um padre chamado Luís da Nazaret, na Bahia e nas primeiras décadas do século XVIII, em que ele não conseguiu curar a doença de alguns escravos por estarem “infectados com calundus” (p. 174). Assim, é possível pensá-los, em algum momento, como sinônimos para os feitiços que causavam doenças corporais.

Ainda, sobre esta vivência religiosa em lugares de menor visibilidade social, Luís Mott, escreveu acerca do período colonial.

Alguns adeptos dos rituais africanos optavam por instalar seus locais de culto distantes da população, não apenas para estarem mais próximos aos cursos d'água e de florestas mais densas, habitat propício para o contato com os deuses d'África, mas também para gozar de privacidade e escapar dos olhares e ouvidos repressores dos donos do poder. (1997, p. 206)

Esta marginalização quando pensada sobre o espaço geográfico se constrói a partir do núcleo de poder religioso: a praça. Até o momento, existe uma igreja neopentecostal na rua Senador Bueno de Paiva, ao lado do centro e é o ponto mais próximo que alguma protestante chegou. Já os terreiros de Umbanda, chamados de “centros espíritas”, sempre estiveram em locais afastados. A única exceção é o terreiro do Bigui e isto se deve ao fato de ter acompanhado o desenvolvimento urbano de modo que há décadas atrás se localizava nas margens da cidade. Este campo de dominação entre um centro e as bordas também carrega as relações entre senhores e escravos e entre brancos e negros. Assim, elas interseccionam outros elementos que complexificam, hoje, as ocupações religiosas do espaço urbano.

A colocação deste isolamento adquire outras proporções em virtude de alguns terreiros se estabelecerem fora da cidade por moradores da área urbana, o que exhibe a segregação. Neste contexto, muitas pessoas preferem ir até as Laranjeiras, distante em torno de dezessete quilômetros, do que frequentar algum mais próximo e destas algumas são católicas, mostrando todo o cuidado e discrição na vivência de sua religiosidade. Se as denúncias e as condenações formais por meio de uma burocracia jurídica ou religiosa não permaneceram, estas, de um ponto de vista social continuam e os umbandistas convivem com um olhar etnocêntrico dos cristãos – protestantes e católicos.

Se os fieis da Umbanda passam por históricos de perseguição e marginalização sociais, sendo aproximados ao Diabo, dialeticamente, este processo, em Caldas, produziu uma contradição: o medo. Muitos católicos temem os umbandistas não apenas por sua suposta ligação com o “Coisa Ruim”, mas, sobretudo, pelo medo dos feitiços. Isto faz parte do imaginário católico em Caldas e está vinculado à história do Brasil. Este é outro ponto que permite pensar no catolicismo popular local como algo que transcende seu caráter oficial: a crença nos feitiços, por parte dos católicos, mesmo que a Igreja não lhes forneça legitimidade nem eficácia.

Na obra *Recriar África* (2007), James Sweet defendeu a tese que as religiosidades africanas no Brasil foram mecanismos de resistência utilizados contra as barbáries da escravidão e forneciam, aos escravos, possibilidades de vingança contra seus senhores bem como oportunidades econômicas ao curar outros escravos ou praticar adivinhações. Sobre a narrativa supracitada de Isabel, Sweet, colocou que:

A resposta cáustica de Isabel aos padres que lhe estavam a bater, bem como a ameaça que fez contra o seu senhor, eram elementos do poder religioso africano que os brancos mais temiam – os danos ou doenças infligidas por africanos descontentes. (SWEET, 2007, p. 189)

Em outro caso estudado por ele, sobre o curandeiro mina Domingos Álvares, exilado em Algarves após exercer curas no Rio de Janeiro e em Pernambuco. Posteriormente, ele foi denunciado por enfeitiçado um casal branco em Castro Marim (Portugal) após ter curado a paralisia de uma mulher e não ter recebido o dinheiro combinado do seu marido.

Insatisfeito com o pagamento que recebeu pela sua cura, Domingos recorreu aos seus poderes religiosos para punir os clientes em falta. Menos de um mês depois de proferir a cura, Domingos colocou uma série de objetos à porta de António Viegas e da sua esposa. Entre os objetos estava uma boneca com 39 alfinetes espetados, cabelos ossos, uma pele de cobra, bocados de vidro, miolo de milho e terra de sepultura, ali colocados com o objectivo de prejudicar o casal. [...] Domingos Álvares foi denunciado e uma vez mais foi condenado pela Inquisição. (SWEET, 2007, p. 190)

Em Caldas, as crenças católico-populares evidenciam fortemente a atuação do outro mundo no cotidiano e consequentemente as pessoas possuem receio ou medo destas forças ou das consequências práticas em suas vidas. Os feiticeiros são figuras temidas no município e, dependendo da credibilidade que os católicos fornecem ao seu poder, eles não são contrariados. Em uma conversa informal no ano de 2019, uma mulher me disse que uma pessoa entrou na sua casa e ela saiu para ver. Se tratava de uma “macumbeira” que morava na Santa Cruz e estava no seu quintal apanhando laranjas. A dona da casa, a reconheceu e não disse nada, mesmo as frutas estando pequenas e fora do tempo de coleta. Ela foi para dentro, pegou uma sacola para a mulher e a ajudou a apanhar. Ela não repreendeu a feiticeira porque, em face do medo, poderia existir alguma represália espiritual futuramente, no sentido de Joana fazer um feitiço que poderia prejudicar ela ou alguém da família. Casos de destruição de relacionamentos também são, algumas vezes, interpretados sob a ótica do feitiço. Existem narrativas em que as feiticeiras usam a calcinha como filtro de café. Nestes casos, se o homem consumir a bebida, o casamento, em breve, chegará ao fim. Esta característica é uma permanência do período colonial como mostrou Mello e Souza em *Inferno Atlântico*.

Havia grande ênfase na magia amorosa: recorria-se a mulheres tidas como feiticeiras para obter sucesso nos amores, utilizando pós, rezas, filtros, poções, ferveduras, ossos de enforcados, conjuro de demônios. Indicando tal esfumaçamento entre práticas mágicas e religiosidade popular, algumas mulheres foram acusadas (e confessaram), na Bahia de fins do século XVI, de usar palavras da consagração da missa durante o ato sexual, para com isto, prender o marido ou o amante; [...] (MELLO E SOUZA, 1993, p. 51]

Não se trata aqui de aplicar uma vinculação histórica e direta entre este tipo de feitiço com as religiões africanas. A história social e cultural do Brasil não permite, em muitos aspectos, por se tratar de uma múltipla formação híbrida na dimensão das religiosidades, pensar em uma origem ou natureza, sobretudo porque esta prática específica também existia em Portugal no período que antecedeu a colonização, como evidenciou Francisco Bethencourt no seguinte trecho da obra “Os encantamentos, destinados a propiciar a benquerença e a amansar os homens (segundo um ditado corrente, ‘um homem sem feitiços é como um cavalo sem freio’) também utilizavam profusamente os elementos consagrados pela Igreja” (2004, p.102). Por outro lado, no universo mental dos católicos caldenses, esta vinculação entre a umbanda e/ou práticas religiosas africanas com os feitiços é verdadeira, mesmo que não necessariamente esteja ligada a cor da pele, ainda que na maioria das interpretações locais, esta última compõem o quadro geral do perfil daqueles que fazem as “macumbas”.

Outro tipo de narrativa comum é o envio de animais peçonhentos nas residências, como cobras e sapos. Contaram-me em outra ocasião que um homem chamado Pedro, morador próximo a Pocinhos do Rio Verde, tinha o costume de enviar cascavéis nas casas de determinadas pessoas. Contudo, as histórias sobre ele não se findavam a este controle sobre os animais. Em uma discussão com outra pessoa, Pedro fez com que um espírito entrasse no corpo dela. Após isso, ela rodou no chão, arranhou seu rosto e apenas saiu quando Pedro ordenou. A pessoa que me contou, por fim, disse “Não vai para o reino de Deus, não vai de jeito nenhum”.

Acerca destas narrativas, além de um poder mágico, todos os agentes são negros, o que mostra, primeiramente, a crença dos católicos nas religiosidades africanas ou afro-brasileiras e, em segundo lugar, a vinculação entre estas práticas religiosas e o demônio. Nesse sentido, o imaginário católico caldense possui, como dito anteriormente, uma correlação entre os negros, a Umbanda e os feitiços. Se nas áreas públicas da cidade há uma predominância do catolicismo, questionada apenas pelas Testemunhas de Jeová, o campo religioso nas partes marginais, onde não é possível delimitar o urbano e o rural, é permeado por uma multiplicidade em que aparecem as oferendas às entidades da Umbanda. Observei estes “trabalhos” na entrada para a

Serra que fica ao lado da Santa Casa, na estrada que vai para a Pedra Branca e naquela que desemboca nos bairros do Rio Verde e do Taquari.

3.4 Catolicidades em convergência: o popular e o oficial

Uma vez ao ano e ao longo de várias décadas, a população de Caldas vivencia um evento cuja singularidade faz com que as pessoas saiam na porta de suas casas, mesmo que os elementos que o compõem façam parte de seu cotidiano e, principalmente, de seu universo mental. Trata-se da passagem dos carros de boi em direção à Vila Vicentina. Os carreiros partem de variadas roças e bairros rurais do município. Durante o trajeto, se encontram com outros, inicialmente com os vizinhos de roça⁸⁶ e formam verdadeiros comboios. Nas várias entradas da cidade, muitas vezes, os carreiros param para esperar outros que, porventura, se atrasaram e fazem um itinerário semelhante. Existem alguns pontos de encontro devido ao tamanho do município e após todos estarem reunidos, partem para a vila. Dentro dos carros de boi ficam alimentos e lenha que serão doados para os moradores. Esta prática social e cultural possui vínculos estreitos com a religiosidade das pessoas que estão envolvidas, os carreiros, os ajudantes – na maioria das vezes filhos que herdaram o costume – e os moradores.

É uma ação de fé e inicialmente não possuía uma ligação estreita com a Igreja Católica, mesmo que a administração da Vila Vicentina tenha proximidade com a religião. Portanto, em seus primeiros anos, esta ação dos carreiros que envolvia sentimentos presentes no catolicismo, como a caridade, o sacrifício e a misericórdia com as pessoas mais pobres, era organizada de modo autônomo, portanto, longe da oficialidade institucional. Com o passar dos anos, a Igreja passou a fazer parte do evento e após a entrega dos alimentos e da madeira para abastecer os fogões de lenha das casas nos invernos frios, o pároco local passou a rezar uma missa em homenagem aos carreiros bem como oferecer um almoço coletivo.

Mesmo com esta intervenção da Igreja, continuou a ser organizado à margem do seu poder institucional. Semelhante à ida, no retorno as pessoas também paravam para ver os carros e com o mesmo receio dos bois saírem da rua e invadirem a calçada. Na volta, os carros vêm vazios de carga e é momento de diversão das crianças dos bairros populares que sobem neles,

⁸⁶ É importante reiterar que esta noção de vizinhança nas áreas rurais é mais extensa devido às distâncias entre as propriedades. Nesse sentido, o vizinho não é a pessoa que mora próxima ou ao lado, mas aquela cuja terra se encontra com a de outra, sendo dividida por um cerca de arame farpado.

em movimento, e ficam ali por algumas centenas de metros ou, até, quilômetros, a depender do itinerário do carreiro.

Há alguns anos, os carreiros foram cooptados pelo público municipal. No sentido prático, eles têm se aglomerado na praça e aos olhos de turistas ou caldenses e sob a mira de celulares e filmadoras, desfilam naquele espaço antes de descerem para a vila. Esta formalização, notadamente, possui uma finalidade de *marketing* turístico a partir da divulgação por meios de comunicação de massa da região, como jornais impressos e emissoras de televisão, além de estar presente no *site* da prefeitura. Um dado interessante deste processo diz respeito ao discurso fatalista das mídias que é centrado na manutenção da tradição que supostamente pode desaparecer. O conteúdo das informações no site da prefeitura⁸⁷ ignora o motivo existencial do rito e o retira de uma condição de autonomia e de religiosidade para a dimensão da cultura popular.

Foto 12: O Desfile dos Carros de boi na praça em 2017.



Fonte: Página da emissora TV Poços no Facebook⁸⁸.

Estas transformações apresentam convergências com o ritual de capina do João do Mato na comunidade rural Arturos em Contagem (MG) - estudado por Edmilson Pereira e Núbia Gomes (2002). Ele possuía um caráter agrícola e religioso acerca do plantio do milho para uma boa colheita. Com o passar dos anos, o rito foi sendo apropriado pela imprensa e foi adquirindo outros sentidos, dentro os quais, os autores destacaram a perda do caráter religioso e a

⁸⁷ <https://caldas.mg.gov.br/desfile-de-carros-de-bois-reune-geracoes-em-caldas/>

⁸⁸ <https://www.facebook.com/typocos/posts/1373547952744226/> Visita dia 11/04/2021.

emergência do entretenimento. Se na obra de Pereira e Gomes a modernização e o ideário de vida nas cidades grandes atraíram algumas gerações da comunidade, o que possibilitou as transformações no João do Mato, em Caldas, as mudanças ocorreram a partir do poder público, ou seja, este rito popular passou por outra oficialização.

Nesse sentido, não se trata de afirmar que ocorreu uma perda da semântica religiosa, mesmo que a cultura seja um processo em curso, uma vez que esta característica reside nas pessoas envolvidas diretamente no rito – os carreiros e os moradores da vila. Não se trata também de tomar uma posição unilateral e apreender as recentes modificações sob a ótica do poder público, o que suprimiria a agência e as escolhas dos carreiros. Desfile na praça sob a mira dos holofotes midiáticos, das câmeras de celulares e sob a bajulação de políticos é uma escolha consciente dos carreiros e incorpora seus interesses de modo que não é possível atrelar as transformações ao fim deste rito caldense em uma espécie de pessimismo sentimental (SAHLINS, 1997).

Um outro rito comum do catolicismo popular caldense ocorre na Sexta-feira da Paixão, um dos mais importantes dias do calendário católico. Além das procissões e missas, comuns na Semana Santa, há o costume de buscar leite nas fazendas. Contudo, ao contrário desta semana e de outros ritos, este não possui qualquer tipo de institucionalização ou controle da paróquia sobre as ações dos fieis – os donos que dedicam todo o leite do dia para a doação e os caminhantes que se dirigem até as fazendas. Tal como era o rito dos carreiros antes da interferência do poder público, pegar leite nesta data não possui um nome oficial, como “buscada de leite”. As pessoas se referem apenas à expressão “buscar leite” e é uma prática que há décadas compõe o quadro de costumes da cultura local de tal modo que a expressão não precisa ser explicada, uma vez que os agentes entendem que se refere ao rito da Sexta-feira da Paixão. Não posso afirmar como os proprietários doadores chamam o referido evento em virtude das minhas experiências estarem exclusivamente vinculadas as idas às fazendas.

Como abordado em vários trechos anteriores deste trabalho, o município de Caldas é grande e possui dezenas de bairros rurais. Nesse sentido, a caminhada pode ser longa e exige um mínimo de preparação racional por parte dos grupos, como o tempo de caminhada, o que levar para comer, as roupas que devem ser levadas nas mochilas, como blusas e até cobertores por ocasião do frio. Aparentemente é um rito coletivo e, em raras, oportunidades presenciei uma pessoa o fazendo de forma solitária. Mediante as distâncias escolhidas, os grupos podem partir às vinte duas horas da quinta-feira, outros partem mais tarde e nos lugares mais próximos

a saída pode ocorrer no meio da madrugada. Todavia, esta não é uma regra geral porque existem grupos que preferem sair mais cedo e dormir no curral, deitando no cocho das vacas e esperando que o dia de trabalho das pessoas da fazenda comece – normalmente antes do nascer do sol.

À medida em que as vacas vão sendo guiadas para o curral, primeiramente para serem alimentadas por ração e depois alinhadas para a retirada do leite, os grupos conversam entre si e com as pessoas da fazenda. Os baldes de alumínio são os recipientes iniciais no momento em que o leite é retirado e posteriormente são colocados nos galões de cinquenta litros. Simultaneamente a isto, as mulheres trazem garrafas de café e canecas para servir os caminantes e, em determinadas fazendas, observei até a oferta de quitandas, como bolos e pães caseiros. Estas ações demonstram um cuidado com as pessoas que se dirigem até as propriedades e exibem, tal como os carreiros, uma caridade que possui tonalidades sociais, ao tratar bem as visitas, e religiosas, ainda que seja difícil separar estas esferas, haja vista que a religiosidade permeia as visões de mundo e as práticas coletivas.

Porém, ao contrário do café, não são todas as pessoas que aceitam as quitandas por sentirem que estão ultrapassando o limite da boa vontade dos doadores, o que é uma característica marcante da cultura caipira local e compõem a categoria sistemático. O leite das vacas, retirado recentemente, também é oferecido e as pessoas o bebem puro, ainda quente e com espuma, ou misturam com o café. O sol vai se levantando, os galões enchendo e a distribuição se aproxima. Pereira e Gomes (2002) levantaram algumas características da cultura popular, como o conservadorismo como “ (...) disposição para resguardar valores do passado como mecanismo de autodefesa diante das rápidas mudanças impostas pela modernidade (...)” (p. 13) e a hierarquização enquanto “ (...) compreensão da ordem social a partir de uma lógica que distingue antecessores e sucessores (...)” (p. 13). Em Caldas, a hierarquização faz parte do modo como as pessoas observam as dinâmicas sociais e isto se demonstra nitidamente nos instantes que antecedem a entrega do leite.

Existe uma ordem social que não precisa ser dita entre os grupos e é relacionada ao momento da chegada. A lógica é simples: quem chegou primeiro na fazenda tem o direito de receber o leite antes das demais pessoas. Vi, em raras oportunidades, grupos romperem esta hierarquia quando o galão de cinquenta litros foi tirado do curral e levado em direção aos grupos. Basta apenas uma pessoa se aproximar do galão e desrespeitar a ordem para que a atmosfera do ambiente mude silenciosamente. Ali, a hostilidade se torna clara, mas nenhuma palavra é dita ao “furão”, apenas comentários internos do grupo. Isto se deve ao respeito com

as pessoas da fazenda que além de doarem o leite e oferecerem café, tratam bem os caminhantes. Quando este tipo de situação acontece e a hierarquia é rompida, cria-se um rancor que extrapola os limites daquele evento e flui para a vida social, podendo causar inimizades que se arrastam por toda a vida. Por isso, os grupos que chegam primeiro e tendo a consciência desta possibilidade, ao verem o galão sendo levado, tomam a iniciativa de o circundarem primeiro. Normalmente, o leite levado para a casa é usado para, além de ser bebido, fazer doces caseiros e dependendo da quantidade pode ser dado a algum vizinho de maior proximidade.

Neste contexto da busca de leite, existem, ainda, outras ações que podem, do mesmo modo, causar um certo desconforto nas pessoas que caminham até as fazendas. Uma delas, diz respeito à ganância de outros buscadores. Em uma determinada ocasião que estive presente, uma mulher chegou com um carrinho de feira e nele havia um recipiente de vinte litros e outros menores de cinco. Ao terminar de encher os galões dela, o fazendeiro anunciou que havia acabado todo o leite e ainda haviam outras pessoas na fila esperando. Isto ocasionou várias conversas entre nós, entre grupos que haviam pegado o leite e ainda não haviam iniciado a caminhada de volta. Muitos se questionavam o que iria ser feito com tanto leite, posto que ela morava apenas com o marido porque seus filhos não moravam mais com o casal. Ali houve um julgamento social mediante a desaprovação do ato e, provavelmente, o nome da mulher se tornou alvo de discussões na cidade a partir dos relatos contados.

Uma outra ação que causa descontentamento e deixa os caminhantes irritados é o fato de que algumas pessoas se dirigem até as fazendas com automóveis. Presenciei, em outras situações, alguns caldenses chegando de fusca ou uno. Esta irritação e que chega a se tornar sátiras internas nos grupos carrega, como plano de fundo, o sofrimento que faz parte de todo o evento: caminhar de madrugada, passar frio e dormir no chão ou em espaços inapropriados, como as carroças ou nos cochos além do retorno. A caminhada de volta em relação a ida, por vários aspectos, tende a ser mais cansativa. Neste panorama, é possível ilustrar ao menos três: o acúmulo de cansaço devido a caminhada noturna; o retorno é feito sob o sol; e o peso a mais dos recipientes com leite, que deixam a mochila mais pesada. Este último, faz parte de um cálculo racional feito por cada pessoa e incorpora a quantidade de leite, a distância que a fazenda se encontra da cidade e o esforço envolvido na volta.

Em face do sacrifício simbólico de cada buscador de leite, acerca das pessoas que se dirigem de automóvel às fazendas, decorre frases como “Está fácil mesmo buscar leite” ou comentários que rebaixam a pessoa no sentido de afirmar que ela não aguentaria todo o processo

se fizesse o trajeto caminhando. Este tipo de revanchismo, desdém e hostilidade⁸⁹ foi também observado por Rubem Fernandes (1982) por ocasião da romaria à Pirapora no qual os grupos que iam a cavalo menosprezavam os que utilizavam carros no sentido de ser um “ (...) passeio de fim de semana (...)” (p. 54), disse um romeiro ao pesquisador. Como a cultura é um sistema simbólico dinâmico, as transformações neste rito popular também aconteceram e continuam em curso.

Nestas modificações, a questão geracional é um dado perceptível, tanto de uma perspectiva daqueles que buscam quanto dos fazendeiros que doam. Acerca destes, me informaram que, em décadas atrás, não havia uma negação acerca da participação no rito. Se um grupo aparecesse, era um dever religioso dar leite para as pessoas. Contudo, houve um processo de mudança e algumas fazendas passaram a não fornecer mais leite. Este tipo de transformação também pode ser composto por decisões pessoais. É o caso de uma situação que vivenciei há alguns anos. A fazenda era localizava no bairro Maranhão e eu após vários anos doando leite, o dono decidiu parar e nos avisou, apenas, quando o sol raiou. De uma perspectiva dos buscadores de leite, as mudanças entre gerações são mais nítidas. Muitos grupos tomam o rito mais como uma aventura do que como algo do campo da religiosidade. Há outros que levam bebidas alcoólicas e, em determinadas ocasiões, causam arruaças no caminho, como a quebra de porteiras.

Todo este processo mostra a interpretabilidade da cultura, como afirmou Geertz (1989), de modo que os agentes atuam mediante seus interesses (SAHLINS, 1990). Estas variadas apropriações das categorias tornam a cultura aberta e mesmo para aqueles que não se balizam pela religiosidade, a prática continua porque eles a colocam em movimento e, mesmo, em virtude da alteração semântica, o rito de buscar leite permanece ao ser (re)produzido (SAHLINS, 1990). Segundo Pereira e Gomes (2002), as transformações pelas quais a cultura popular passa são condições *sine qua non* de sua permanência.

Há que se considerar também que entre grupos cuja interpretação do rito não se sedimenta em um sentido religioso ou de consagração⁹⁰ em sua execução, a caminhada – a ida

⁸⁹ Presenciei em uma fazenda, próxima ao bairro Turumã – distante em torno de dez quilômetros da cidade e na estrada que desemboca no distrito de São Pedro – a junção destas duas formas de descontentamento que mencionei acima. Um homem chegou de fusca de manhã e retirou do carro um galão de cinquenta litros que foi enchido pelo fazendeiro. Este fato chamou a atenção de todos os agentes envolvidos no rito, inclusive do fazendeiro e de seus familiares.

⁹⁰ Segundo Fernandes (1982), a consagração é um ato ritual que envolve o sacrifício e eleva temporariamente pessoas comuns à uma condição de proximidade com o mundo sagrado.

e o retorno -, carrega algumas marcas religiosas que compõem a estrutura do rito. Ela exhibe o esforço, o sacrifício e o sofrimento que terminam apenas quando a pessoa chega em sua residência e consegue o descanso merecido. Assim, é possível observar uma dualidade processual entre o sofrimento e a redenção que marca o catolicismo e a sua doutrina religiosa em suas diversas manifestações, oficiais, como a morte e a ressurreição de Cristo, quanto populares, como estes dois ritos caldenses que mencionei acima.

Tanto a prática dos carreiros em levar alimentos e lenha para a Vila Vicentina quanto buscar leite que envolvem as pessoas da cidade e os fazendeiros, além de serem costumes estabelecidos entre os caldenses católicos, carregam em sua história uma característica importante da categoria popular em Caldas, o desenvolvimento autônomo em relação a aquilo que é oficial (BAKHTIN, 2002), seja da esfera religiosa ou esfera político-administrativa. Ambos os ritos foram vivenciados para além de um poder clerical ou do controle do Estado. O rito de buscar leite nas roças, até o momento, permanece fora destas instâncias oficiais, sendo, destarte, estabelecido e vivenciado pelos leigos mesmo mediante as transformações e releituras que vem se processando ao longo do tempo.

Tomando este caminho teórico, uma questão emerge: é possível problematizar conceitualmente o rito dos carreiros no sentido de afirmar que este deixou de ser popular pela intervenção religiosa e do poder público? Acredito que não. Primeiramente porque a presença da Igreja Católica não interfere no fazer do rito e, portanto, o complementa. Nesse sentido, não é possível pensar o oficial e o popular como dimensões cindidas e incomunicáveis. Esta colocação é muito clara em Caldas na perspectiva religiosa haja vista que, em várias práticas e crenças populares, existe uma participação dos padres, porém, não com uma intencionalidade de mudar as concepções dos católicos.

Acerca do controle do poder municipal, deve-se levar em consideração dois pontos. O rito, por décadas, se construiu longe desta interferência - iniciada em 2016 - o que representa um pequeno tempo e se torna menor ao mencionar que, por ocasião da pandemia, houve uma suspensão. Esta colocação sobre a interferência se torna difícil por se tratar do presente porque não é possível apontar os desdobramentos futuros. Isso se relaciona com o segundo ponto, a propaganda política. Se houve toda uma movimentação da prefeitura para incorporar ao rito a imprensa e os turistas bem como a população local no sentido de reposicioná-la na praça, na minha interpretação, há uma peculiaridade do prefeito que instituiu o “Desfile de carros de boi”: o *marketing* pessoal com fins de carreira política para além dos limites de Caldas. Este ponto,

no meu entendimento, é fundamental para se pensar na impossibilidade de traçar o futuro do rito, mesmo que o seu sucessor⁹¹ tenha dado continuidade em 2018. Todavia, o debate sobre o catolicismo popular na antropologia brasileira é complexo e exige um olhar mais aprofundado e, portanto, será discutido a seguir.

3.5 Um olhar sobre a literatura antropológica brasileira acerca do catolicismo popular

Os estudos sobre o catolicismo no Brasil antecederam o uso conexo do adjetivo popular, utilizado a partir do final da década de sessenta do século passado. Neste contexto precedente, é possível mencionar Eduardo Galvão (1955) enquanto uma referência antropológica neste campo de estudo. Do mesmo modo que Galvão, Thales de Azevedo (2002) também se tornou uma referência nos estudos sobre o catolicismo tanto por seu pioneirismo quanto por perceber a diversificação e a pluralidade nos modos como é praticado no Brasil. Abordagens sobre a presença do sobrenatural, como a ligação com os santos, o relativo distanciamento em relação aos sacramentos e o sincretismo são temas tratados em *O Catolicismo no Brasil* (2002). Nesta obra, há o uso da noção de religião popular para assinalar as convergências culturais entre as cosmologias africanas, indígenas e as europeias. Assim sendo, há uma delineação prática do que futuramente viria a ser identificado e caracterizado como catolicismo popular.

Em vista do tempo em que obra foi produzida, há que se considerar que Azevedo está mais próximo da sociologia e da história do que, propriamente, da antropologia, ainda que há vários dados etnográficos no corpo do texto – muitas vezes de forma quantitativa. Além desta perspectiva serial, a pesquisa possui recortes espaciais e temporais grandes, se ocupando do Brasil e de sua história desde a colonização, o que o difere, por exemplo, de Galvão que estudou uma pequena comunidade amazonense. Na esteira plural das práticas católicas, abordadas por ele, há que se mencionar, por sua história de vida ligada à Igreja e por sua formação em medicina, uma qualidade relevante para as pesquisas sobre a religião: a valorização científica desta diversidade, se opondo às ideias clericais de seu tempo, objetivas no sentido de tratar as experiências religiosas do povo brasileiro e suas visões de mundo sob a ótica da ignorância.

O catolicismo popular entrou, de fato, na literatura acadêmica a partir das pesquisas da socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre as populações camponesas no país, abordando temáticas como o milenarismo e como o cangaço. Dentre seus trabalhos, é necessário destacar o artigo *O catolicismo rústico no Brasil*, publicado em 1968 e explanou de um modo histórico

⁹¹ O referido prefeito deixou o cargo para concorrer nas eleições como candidato à deputado estadual.

e geral a formação do catolicismo popular nas áreas rurais. Segundo Queiroz, o catolicismo popular estava presente em Portugal, sendo fortemente caracterizado pelo culto aos santos e este aspecto foi entendido, por ela, não apenas como uma permanência, mas como a base sobre a qual esta modalidade do catolicismo se constituiu no Brasil. Neste processo, ela apontou uma dualidade na metrópole entre o catolicismo vivenciado pelos portugueses e o oficial, vivenciado pelos membros da Igreja Católica. Ao desembarcar no Brasil, ambos foram reinterpretados e reorganizados mediante as necessidades locais, de modo que os dogmas do catolicismo oficial “foram deformados” (QUEIROZ, 1968, p. 106)

A noção de rústico foi atribuída como um modo de ser e fazer do catolicismo popular nos sertões e, assim, ela se refere a aquilo que pertence ao mundo rural. Desta maneira, ela subdividiu o conceito em duas tipologias: o catolicismo popular urbano e o catolicismo popular rural ou rústico. Nas palavras da socióloga:

O Catolicismo do Sertão brasileiro [...] manteve-se assim muito próximo daquele que havia sido trazida pelos portugueses nos dois primeiros séculos da colonização, e evoluiu por assim dizer fechado sobre si mesmo. Ora, a maior parte dos elementos religiosos trazidos para o Brasil fazia parte, já em Portugal da religião popular; pois o campônio português, ao emigrar, trazia consigo suas crenças. Porém, ao persistir, este catolicismo popular por sua vez se cindiu em dois: um catolicismo urbano e um catolicismo rústico. Esta divisão se deu com o correr do tempo; a princípio, formavam uma unidade que era o catolicismo popular simplesmente. (QUEIROZ, 1968, p. 106-107)

O catolicismo rústico, praticado pelo caboclo – identificado por Antonio Candido (2002) como caipira na região centro-sul do país – foi formado a partir da escassez de sacerdotes em seu interior e, conseqüentemente, pela falta de instrução religiosa, sendo esta exercida pela cotidianamente pela família, em um processo de transmissão oral, e pelo capelão, uma das figuras centrais do catolicismo popular rural por ser o responsável pela “memória religiosa”, pela “herança folclórica”⁹². Ao propor, mesmo em termos gerais, uma caracterização do catolicismo popular rústico, a qual possui elementos levantados anteriormente por Galvão (1955), e que inclui, ainda, a figura do festeiro bem como a importância coletiva e social dos bairros e das festas religiosas, o conceito foi adquirindo um *corpus* teórico que decisivamente influenciou o seu uso.

Dentro desta perspectiva histórica na qual se localiza o texto de Queiroz, é possível inserir Riolando Azzi em sua obra *O Catolicismo Popular no Brasil* (1978). Um fato

⁹² Por herança folclórica, Queiroz entende os ritos religiosos teatralizados, como as Folias de Rei, as Congadas ou o Bumba-meu-boi.

interessante sobre sua trajetória intelectual é a produção de alguns artigos⁹³ sobre temáticas que envolvem o catolicismo antes de seu ingresso na graduação em filosofia, o que sugere uma proximidade com a Igreja, a qual, por ocasião da falta de fontes na internet, foi difícil apontar com exatidão. No que se refere ao catolicismo popular, Azzi escreveu um artigo em 1967⁹⁴ e, depois, foi retrabalhado na obra supracitada. É importante informar também que tal trabalho foi publicado pela editora Vozes. Esta possui uma vinculação com o catolicismo e a obra de Azzi (1978) foi inserida dentro de uma coleção chamada Cadernos de Teologia Pastoral, dentro os quais o livro se encontra no volume número 11. Outro ponto interessante, presente na introdução da obra e que pode inserir um elemento a mais tanto na suposição de uma proximidade do autor com a instituição quanto desta com o catolicismo popular, está ligada com as deliberações do Concílio Vaticano II e dizem respeito à aproximação da Igreja Católica com a religiosidade do povo. Desta maneira, no modo como Azzi se posicionou, é possível observar um vínculo com as medidas adotadas pela instituição.

Partindo do momento colonial, o autor procurou evidenciar a constituição processual do catolicismo no Brasil ao longo dos séculos tanto de uma perspectiva oficial quanto da popular. Em relação à oficialidade, nos três primeiros séculos houve a preponderância de sua interface tradicional, caracterizada por aspectos medievais, sociais, familiares e de atuação dos leigos. Ela foi confrontada durante a fase imperial pelo catolicismo renovado, mais presente nas cidades e foi caracterizado, por ele, como clerical, tridentino e individual. Não há uma menção clara e direta sobre a formação do catolicismo popular no Brasil, mas Azzi deixou algumas pistas que apontam para um desdobramento catolicismo tradicional, principalmente por sua existência em Portugal e pela atuação dos leigos, como abordado por Queiroz.

Segundo Azzi, estas duas esferas não podem ser separadas, não se configuram como opostas e são, na verdade, complementares. Na obra, o catolicismo popular aparece no costume de fixar cruzes em lugares onde pessoas morreram ou foram assassinadas, demonstrando que “(...) a crença do povo católico nem sempre coincidia com a ortodoxia teológica defendida pela Igreja de Roma.” (AZZI, 1978, p.23). Vários outros aspectos foram trabalhados no livro de

⁹³ Nesta temporalidade, foram publicados em periódicos católicos, como a Revista Eclesiástica brasileira e a Perspectiva Teológica.

⁹⁴ AZZI, R. Elementos para a História do Catolicismo Popular. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, p. 95-130, 1967.

modo a evidenciar determinadas práticas leigas e oriundas de Portugal, como as confrarias⁹⁵ e que tiveram presença marcante na história do Brasil.

O que caracteriza a confraria é a participação leiga no culto católico. Os leigos se responsabilizam e promovem a parte devocional, sem necessidade do estímulo dos clérigos. Com frequência a promoção do culto e a organização da confraria se deve totalmente à iniciativa leiga. (AZZI, 1978, p.91)

Disso decorreu uma integração popular ao catolicismo, o que levou o autor a compreender sua esfera popular como resultado de aproximações culturais com as religiosidades africanas, indígenas e, posteriormente, no século XIX, com o espiritismo.

O catolicismo popular, em suas manifestações históricas, esteve sempre bastante próximo dos cultos africanos e ameríndios, gerando não poucas vezes expressões religiosas que podem ser consideradas como verdadeiros sincretismos. (AZZI, 1978, p. 11)

Todavia, tais proximidades, apontadas pelo autor e considerando a generalidade do contexto que a obra incorpora – todo o território brasileiro –, apontam para permeabilidades culturais em que a presença da instituição é constante, ou seja, o popular se configurou às sombras da Igreja. Esta pode não ter sido a intencionalidade, mas sugere, em grande medida, que o sincretismo enquanto fundamento do popular aconteceu a partir do processo de imposição religiosa e de catequização e por isso há um reducionismo por parte de Azzi.

Pensar as produções acadêmicas que forneceram centralidade ao catolicismo popular dentro de uma perspectiva antropológica requer, sem dúvida, apontar as vinculações ao ISER (Instituto de Estudos da Religião), sobretudo, no momento áureo da utilização do conceito, entre a segunda metade da década de setenta e início dos anos oitenta⁹⁶. Mesmo mediante a ligação com a referida instituição, não é possível apontar similaridades em relação ao trato do conceito uma vez que haviam posições teórico-metodológicas e métodos de pesquisa diferenciados, o que resultou, necessariamente em leituras particulares de cada pesquisador sobre o que é e aquilo que caracterizaria o catolicismo popular. Em outras palavras e a grosso modo, o que há de comum é a utilização do conceito e a diferenciação diz respeito a abordagem.

⁹⁵ Segundo Azzi, as confrarias são associações formadas por leigos no interior do catolicismo tradicional e são divididas em irmandades e ordens terceiras.

⁹⁶ Segundo Carlos Steil e Sonia Herrera (2010), a década de 90 marcou uma virada nos estudos sobre o catolicismo e sobre as religiões no Brasil, abarcando, por exemplo, análises sobre campo religioso e o crescimento das igrejas neopentecostais. Desta forma, o catolicismo popular foi, aos poucos, sendo marginalizado.

Deste modo, a leitura que propus fazer em relação a toda esta produção acadêmica foi dividida em dois aspectos: os trabalhos que se propuseram a focar mais no catolicismo popular enquanto cultura que possui uma lógica interna em relação às crenças e às práticas dos fiéis e, por outro lado, os que se balizaram em maior medida pelas distinções de classe e como a dominação se estendia da dimensão econômica para a religiosa, inclusive nas comunidades rurais. É importante frisar que, ao propor esta divisão, não tenho a intenção de considerá-la como intransponível ou estanque dentro das obras. Ao contrário, os trabalhos não se situam de modo invariável em uma ou outra. Assim sendo, tal divisão é a forma que encontrei para operacionalizar melhor tais distinções.

Nesta primeira, optei por evidenciar os trabalhos de Duglas Monteiro (1977) e de Alba Zaluar (1973, 1983). Monteiro estudou o catolicismo popular sertanejo tomando como referência os movimentos messiânicos de Juazeiro, de Canudos e do Contestado. Nesse sentido, ele procurou, a partir deles, mostrar as particularidades nas crenças dos fiéis bem como suas adesões aos movimentos e a identificação com os líderes religiosos, como o Padre Cícero. No que concerne a esta figura devocional, principalmente no Nordeste, o milagre que envolveu a hóstia, o modo foi apropriado e interpretado pela população, fundamentaram a sua utilização do conceito. O catolicismo popular se caracterizaria pelas práticas mágicas e de proteção que se distanciariam do oficial e incorporariam questões de ordem prática, como a purificação dos pecados.

[...] é preciso reconhecer que o catolicismo popular brasileiro, de um modo geral, e em sua modalidade rústica, em particular, tem suas raízes mais importantes plantadas no solo da Grande Tradição judaico-cristã, onde sobressaem, às vezes contraditoriamente, a esperança messiânica do Reino de Deus numa terra renovada, e as expectativas de uma expiação individual. (MONTEIRO, 1977, p. 50)

De uma maneira mais explícita do que Monteiro, Alba Zaluar também se insere nesta perspectiva que não parte do antagonismo de classes e nem das relações de dominação dentro do campo religioso. Esta posição fica nítida no começo do artigo *Sobre a lógica do catolicismo popular* (1973) em que há a afirmação de que a ideia da religião como modo de expressar as relações de classe é simplista e instrumentalizada.

Essa visão, que permeia as pesquisas de comunidade e as dos movimentos messiânicos brasileiros, tem conduzido seus autores a conclusões que apresentam vários problemas. A ideia geral presente nesses trabalhos é a de que a religião existente no meio rural brasileiro, sendo eminentemente prática e utilitária, serviria mais para resolver os problemas difíceis e sanar os males físicos ou sociais dos caboclos do que para apontar o caminho de salvação de suas almas. (ZALUAR, 1973, p. 173)

Neste ponto, a crítica se dirigiu diretamente ao trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre o movimentado do Contestado, publicado em 1957 e chamado *A Guerra Santa no Brasil*⁹⁷. Segundo Zaluar, a socióloga observou a aproximação da população local aos curandeiros mais como algo pragmático das relações sociais do que algo que girava em torno das ânsias espirituais, como a salvação da alma. Contudo, os apontamentos críticos foram dirigidos também a outras formas de concepção das religiosidades camponesas no Brasil, que as apresentam ora como coleções de ritos e crenças sem considerar uma lógica interna⁹⁸, ora como subordinadas à função da estrutura social.

O artigo é uma discussão teórica, não se configurando como estudo específico de comunidade e, assim, utiliza vários trabalhos anteriores para discutir as promessas e as relações das pessoas com os santos; os milagres e os castigos divinos em várias áreas do território nacional. Toda a bibliografia utilizada acaba por contribuir na sua delimitação do catolicismo popular como um conjunto de crenças que possuem uma lógica interna relacionada ao sobrenatural e presente nas áreas rurais em que há a permanência de uma cultura tradicional.

Este prisma teórico sobre o qual o artigo de Zaluar se desenhou, permaneceu em suas pesquisas posteriores, sobretudo na obra *Os homens de Deus* (1983). Os elementos que caracterizaram e delimitam o catolicismo popular continuaram, principalmente a rejeição ao princípio de estrutura de classes. Sua pesquisa se ocupou sobre as relações entre as pessoas com os santos e que se materializavam coletivamente nas festas populares e devocionais. Nesse sentido, seu estudo se orientou sobre as transformações nas festas e, para tal, a antropóloga se valeu da categoria tempo para refletir a forma como eram feitas e vivenciadas no passado e no presente. Ela também estendeu sua análise para pensar um espaço mais amplo – o nacional - no qual ocorriam rápidas mudanças, como a urbanização, e ao rearranjarem o contexto social, injetavam dificuldades aos fieis naquilo que se refere ao fazer da festa.

Neste contexto, as festas, ao longo do tempo, foram sendo mercantilizadas mediante a urbanização e o desenvolvimento do capitalismo, de modo que sua caracterização anterior enquanto uma ruptura com o cotidiano, chamada por ela de tempo de exceção, também se modificou. Assim, as mudanças sociais contribuíram também para as modificações na noção social de tempo.

⁹⁷ À época não havia ainda a tradução para a língua portuguesa sendo, portanto, publicado originalmente no idioma francês.

⁹⁸ Possivelmente, esta crítica esteve voltada para os folcloristas, mas não há menção no texto.

As festas de santo marcavam fases de transição do ciclo de produção agrícola. Eram “ritos de passagem” nos quais apareciam ressaltados os aspectos opostos à vida diária comum em que era simbolicamente enfatizada a comunidade rural dos devotos do santo. (ZALUAR, 1983, p.72)

Deste modo, entre o passado e o presente, a autora deixou transparecer uma dicotomia entre o rural e o urbano, que tornaram as festas diferentes e lançaram desafios à sua continuidade, principalmente à figura do festeiro que era o responsável pela organização e controle da festa, sendo, portanto, uma autoridade. Assim, o modo de vida urbano, a modernização e o capitalismo passaram a balizar as relações sociais e consequentemente as festas e as formas como as pessoas as concebiam. Outro ponto interessante a se destacar diz respeito aos festeiros. A forma como Zaluar os observou, é uma amostra da visão distinta que havia entre os pesquisadores do ISER. Mesmo que ela os tenha descrito sob a ótica da autoridade, não os observou sobre uma estrutura de classes, ao contrário, por exemplo, de Brandão (1985), cuja interpretação sobre a festa não representava uma ruptura com a vida cotidiana, uma vez que os festeiros eram fazendeiros que exploravam e dominavam os demais camponeses. Assim, a festa seria uma continuidade da relação entre dominador e dominado, ou seja, eles serviam aos fazendeiros cotidianamente e também nos dias de realização dos festejos.

Tal como em Bakhtin (2002), esta é a característica que norteou algumas das principais obras de Carlos Rodrigues Brandão e foram produzidas entre os anos finais da década de setenta e início da década seguinte: *Os deuses do povo* (1980); *Sacerdotes da viola* (1981) e *Memória do Sagrado* (1985). Em sua visão, as relações de classes se manifestam na cultura e, em específico, na religião de camponeses e de proletários. Desta forma, as dominações de classe aparecem tanto nos ritos coletivos quanto nas interações com as autoridades, como os padres, os fazendeiros e outras figuras ligadas às mídias locais – conforme ele observou a perseguição às benzedeiras no município de Itapira por meio de um jornal da cidade (1985). Em seus trabalhos, outro aspecto comum é a valorização de práticas e de mentalidades que compõem o catolicismo popular, não sendo tratadas como deformidades e tão pouco apresentadas como potenciais de uma suposta revolução socialista e comunista.

Este ponto é relevante porque revela, para além de panoramas teóricos e pouco ligados à cotidianidade, a presença do olhar antropológico em microespaços e que deu visibilidade às vozes que viveram religiosidades em suas rotinas e em suas histórias de vida. Assim, percebo que o marxismo colocado por Brandão em suas pesquisas possui uma demarcação metodológica, delimitada pelos agentes do catolicismo popular e pode ser sintetizado na ideia de resistência e na “história vista de baixo” – termo que designa uma corrente da historiografia

inglesa na segunda metade do século XX e tem como principais nomes E.P. Thompson e Natalie Davis. Ao partir da ideia de resistência, Brandão adotou também a ideia de sobrevivência das práticas populares e consequentemente de desaparecimento ao longo do processo de urbanização, modernização e mudanças nos estilos de vida.

Neste domínio do religioso folclórico, como não existem manuais, às vezes há livros, estatutos, mas o limite do saber da crença e da prática é o da memória que existe nas pessoas ou, como pretendo demonstrar, entre elas. Por isso mesmo, na superfície das falas a ideia de alguma coisa que o grupo soube fazer um dia e não sabe mais, ou não sabe tanto, está sempre associada à partida, de quem sabia, para a morte ou para um outro lugar longe. (BRANDÃO, 1981, p. 239-240)

Esta perda ritual ou de práticas culturais também foram pensadas a partir de uma questão geracional que progressivamente, segundo o antropólogo, foram perdendo interesse por parte das novas gerações, como a Congada em Atibaia.

Não são pessoas, algumas delas substituíveis, as que morrem; morre com elas uma rede social de trocas de trabalho ritual e de docência dos seus símbolos: a) não há mais sujeitos que ensinem, não só porque não há mais quem saiba como os “antigos”, mas também porque não se preservou uma ordem interior de relações entre todos os praticantes do ritual; b) não há mais sujeitos dispostos a aprender, porque não há mais a teia de posições que tornava legítimo e atraente o lugar de um reis. (BRANDÃO, 1981, p. 240)

O trabalho *Os Deuses do Povo* (1980) é resultado de várias vivências do pesquisador entre distintas comunidades caipiras, sobretudo no Estado de Goiás onde Brandão já tinha um campo antropológico conhecido e que resultou na publicação de três obras anteriores⁹⁹. Todavia, este trabalho se estende para outras regiões do Sudeste e, inclusive, menciona a Folia dos Santos Reis em Caldas que oferendava suas prendas para a Vila Vicentina. Esta multiplicidade de experiências permitiu que a obra não ficasse delimitada a um município ou comunidade específica e possibilitou que sua escrita abordasse de modo mais geral o catolicismo popular na cultura caipira ao apreender elementos ou visões de mundo comuns. Há que se ressaltar também que não há uma divisão metodológica entre o rural e o urbano¹⁰⁰ uma vez que as relações de dominação e os recortes de classe se estendem da esfera econômica e passam pelo campo social e cultural, como é perceptível no seguinte trecho:

No entanto, mais ainda do que proteção, camponeses e proletários procuram encontrar a identidade que a crença e a prática religiosa sobrepõem aos nomes comuns dados as

⁹⁹ *Cavalhadas de Pirenópolis* (1974), *A dança dos congos da cidade de Goiás* (1977) e *Peões, pretos e congos - trabalho e identidade étnica em Goiás* (1977).

¹⁰⁰ Brandão (1980) não partiu de uma cisão entre estas duas categorias, ao contrário, o panorama trabalhado é de continuidade dentro do processo histórico de urbanização. Nesse sentido, o saber religioso camponês, incorporado, por exemplo, nas benzedeadas e benzedores, migrou para a cidade e sobreviveu em meio a cultura proletarizada e urbana.

categorias “dos pobres”, segundo a posição de suas práticas econômicas. ” (BRANDÃO, 1980, p.140)

Se estas relações de dominação estão espalhadas em várias interfaces das relações sociais, a Igreja Católica, enquanto instituição, também se integra a este quadro amplo e, desta maneira, faz parte desse processo. Assim sendo, o autor posicionou o catolicismo erudito em oposição ao popular, haja vista que suas práticas não possuem legitimidade ritual. Nesse sentido, o catolicismo popular se diferencia em virtude de sua autonomia, sendo tecido e vivido mediante as condições materiais da vida cotidiana e cujas especificidades não permitem que ele seja tratado como empobrecido ou depravado. Na verdade, segundo Brandão, em uma obra posterior, o catolicismo popular “Não é um aglomerado pitoresco de credences e práticas mágico religiosas, mas, ao contrário, constitui um sistema coerente e complexo – possivelmente mais complexo do que o próprio catolicismo erudito - (...)” (BRANDÃO, 1985, p. 33).

Esta questão que compreende a coerência dentro do catolicismo popular também foi apresentada no trabalho *Sacerdotes da Viola* (1981), no qual o autor estudou as festas e ritos religiosos, como as Folias de Reis, a Festa de São Gonçalo e a Festa do Divino. A partir delas, Brandão acrescentou a criatividade como um elemento que caracteriza o conceito, afirmando que o catolicismo popular não deteriora a doutrina do catolicismo oficial no processo de tradução de crenças e de práticas. Desta forma, elas são filtradas pelas características culturais de cada grupo e neste movimento há a criação de um saber próprio e peculiar que amalgama os variados tipos de relações com Deus e com os santos às regras de conduta e de comportamento socialmente estabelecidas. Assim, o catolicismo popular é caracterizado pela coletividade inscrita em um emaranhado de relações de solidariedade e de concorrência e sua permanência bem como a sua sustentação derivam mais destas redes do que por meio de seus porta vozes, como os rezadores, as benzedadeiras, os profetas e os sacerdotes populares.

É sobre esta teia de sociabilidades, incluindo estas figuras de maior visibilidade, que se sobrepõem as relações de poder, os ataques públicos e as imposições por meio de padres, autoridades civis e de pessoas economicamente favorecidas dentro da comunidade que veem nos ritos uma forma de enriquecimento ao determinar condições de preservação que transformam os ritos populares e religiosos em “ (...) atrações folclórico-turísticas de vocação burguesa. ” (BRANDÃO, 1981, p. 117). Em face destes enfrentamentos, as práticas do

catolicismo popular adquirem seu caráter de resistência e, muitas vezes, de rebeldia, como no uso da feitiçaria em Ternos de Congada em São Luís do Paraitinga (SP)¹⁰¹.

Disso decorrem as perdas simbólicas dentro das cerimônias; os rebaixamentos, perdas de espaço ou alterações dos grupos nas festas religiosas; e a desintegração de unidades. Por isso, o popular se diferencia do oficial, do erudito e passa pelo recorte de classe, tanto no campo quanto na cidade. O padre é um agente erudito que possui controle no seu espaço – a igreja – e os ritos e as rezas de sua instituição que também atestam uma erudição – escritos e canônicos – ao serem apropriada por leigos, se tornam populares baseados na oralidade e na memória de grupo, o que promove a perseguição e a proibição em determinados contextos sociais e históricos desde a colonização.

O trabalho intitulado *Memória do Sagrado* (1985) perpassa por esta perspectiva da perseguição e da resistência, contudo, o autor traçou uma divisão metodológica entre o urbano e o rural, presente também em *Sacerdotes da Viola* (1981)¹⁰², para pensar os modos como são estabelecidas as relações com as oficialidades, mas sem dividir o conceito como fez Queiroz (1968) entre catolicismo popular urbano e catolicismo popular rústico. Nesse sentido, a obra foi orientada, em grande medida, para as vivências do catolicismo popular nas comunidades camponesas. Brandão entendeu que nestes espaços, as religiosidades do povo, em seus ritos coletivos, possuem uma maior autonomia em virtude da relativa ausência dos agentes oficiais da Igreja Católica “A autonomia relativa da religião dos camponeses pressupunha sua relativa dependência diante do controle da Igreja Oficial.” (BRANDÃO, 1985, p. 34). Por outro lado, deve-se acrescentar que as relações de dominação permaneciam no campo porque, mesmo em virtude da ausência do clero, há a presença dos fazendeiros e de outros grandes proprietários de terra cuja dominação articulava as dimensões políticas, econômicas, sociais e, até, religiosa, como por ocasião daqueles que dirigiam e organizavam as festas de bairro – os festeiros.

¹⁰¹ Os congadeiros conciliavam o religioso, por ocasião da devoção ao santo, com a profanação do mesmo a partir dos feitiços. A presença do catolicismo significa, para o autor, a subordinação de uma raça à uma religião dominante, que primeiramente foi imposta para depois se popularizar, e ao profanarem o religioso “ (...) atestam simbolicamente uma identidade subalterna, mas capaz ainda de exercer sua pequena rebeldia.” (BRANDÃO, 1981, p. 197)

¹⁰² Esta divisão na referida obra foi estabelecida para refletir sobre a sobrevivência da cultura camponesa em meio aos modos de vida urbanos. Brandão observou, por exemplo, que, em Caldas, a Folia de Reis possuía condições ideais para a sua continuidade ao passo que Poços de Caldas, mesmo sendo um município vizinho, a prática estava se perdendo, uma vez que simbolicamente sua eficácia residia na roça e na mentalidade das pessoas que nela habitavam, ou seja, “na gente da roça” (p. 35).

Mediante isso, emergem algumas especificidades deste catolicismo, como a centralidade de determinadas pessoas, chamadas de especialistas, como os benzedeiros, que conduzem estes ritos. Outra particularidade em relação ao catolicismo popular nos ambientes rurais é a presença de outros lugares onde o sagrado se inscreve, como as grutas, as curvas de estrada e os pontos nos quais os cruzeiros são fixados. Porém, Brandão acrescentou que não se pode considerar as crenças e as práticas nestes espaços rurais, mesmo mediante uma autonomia ou um relativo isolamento, como religiosidades *sui generis* e cuja criação se teceu de modo absolutamente original, como uma cultura própria sobreposta em si mesma.

Para finalizar esta breve exposição sobre a apreensão que Brandão fez do catolicismo popular, é necessário reiterar um ponto e acrescentar outro. Primeiramente, as religiosidades católicas do povo estão imersas em um campo de poder que tenta reformá-las. Deste modo, o embate se dá contra as oficialidades – a Igreja, as mídias locais, os fazendeiros e as autoridades públicas – e, por isso, elas foram observadas como resistentes e sobreviventes. Atrela-se a isto as aproximações cotidianas dos aparatos da modernidade, como a urbanização e a mercantilização de práticas religiosas, que, por sua vez, também corroboraram para que estes dois aspectos fizessem parte de seu conceito de catolicismo popular. Em segundo lugar, é importante apontar a permanência destes elementos em outros trabalhos de Brandão e que não foram centralizados sobre o eixo das religiosidades, como *Os caipiras de São Paulo* (1983). Desta maneira, isto elucida a trajetória acadêmica deste intelectual que, ao meu ver, é a grande referência dos estudos sobre o catolicismo popular no Brasil devido ao empenho colocado em termos de qualidade, de quantidade e de tempo dedicado às pesquisas sobre esta temática.

Outro membro vinculado ao ISER, contemporâneo de todos estes intelectuais citados acima, é o historiador e antropólogo Rubem Cesar Fernandes. A obra sobre a qual me debruçarei e que entendo ser outra referência sobre a temática discutida é *Os cavaleiros do Bom Jesus* (1982). O modo como Fernandes se apropriou do conceito catolicismo popular, em específico nesta obra, se deu a partir da oposição de classes sociais forjadas no capitalismo e, assim, apresentou aproximações com o panorama de Brandão. Porém, este panorama marxista é o ponto de partida na obra e não o ponto de chegada, de modo que a ideia de oposição, ao longo do texto, deixou de ser uma questão de classes no sentido proposto por Marx para se estabelecer na relação entre os membros ordenados da Igreja (catolicismo oficial) e os romeiros – agentes do catolicismo popular.

Esta romaria, feita a cavalo, era formada por pequenos grupos de várias cidades próximas a Campinas, que se juntavam, em algum momento no itinerário, de forma combinada e formavam a romaria de Jundiaí. O pequeno grupo que Fernandes acompanhou nos primeiros anos da década de oitenta partia do bairro Guará - periferia de Campinas naquele tempo. Era formado por homens cujas ocupações exibiam um contraste social além de refletir o processo de modernização e da industrialização corrente no país. Ao mesmo tempo em que haviam pessoas que viviam da terra, tinha um operário e dois comerciantes que faziam e vendiam linguças caseiras em uma kombi. Estes dados antropológicos são relevantes quando articulados aos diretores gerais da Romaria – a grande maioria era formada por comerciantes de médio porte e economicamente estáveis, como donos de supermercados ou de frotas de ônibus. Neste contexto, Fernandes ainda acrescenta:

Em síntese, são pessoas prósperas da cidade, sem um só morador da roça! É um dado importante para quem lembra a cavalgada: puros vaqueiros, embalados pelas canções do sertão que os toca-fitas instalados nas charretes difundem a todo volume” (1982, p. 26).

Estes antagonismos e contradições, no entanto, são interrompidas no momento em que as performances ritualizadas transformam a todos os membros em cavaleiros do Bom Jesus – nome do santuário em Pirapora - em um movimento de sacralização, chamado pelo autor de consagração. A partir deste ponto, as diferenças sociais, passaram a se localizar, *a posteriori*, na relação com o clero da Igreja Católica dentro da cidade e a heterogeneidade das pessoas que formavam a romaria, em termos de classe, se dissipavam na formação do grupo. Assim, na obra, a relação entre dominadores e dominados passou a ser balizada pelas questões religiosas e os romeiros economicamente favorecidos foram incorporados dentro do popular.

Este é um dos pontos em que Fernandes propôs pensar o popular a partir de uma configuração mais heterogênea, uma vez que existiam diferenças nas posições que os agentes ocupam na teia social capitalista¹⁰³.

Pelo pouco que foi dito, vê-se que a categoria “popular” pode ser enganosa se por ela entendemos um conjunto uniforme, de posições e interesses homogêneos. Mesmo o núcleo menor desta romaria (que no seu vasto conjunto é chamada “popular” pelos que a vêm chegar no santuário de Pirapora) exhibe uma diferenciação interna considerável. A maioria é decididamente “pobre”, mas nem todos; ocupam posições diferentes no sistema de divisão do trabalho, incluindo o caseiro de um lado e o metalúrgico de outro; e mesmo entre os que se dizem pobres há diferenças

¹⁰³ Segundo o autor, a principal questão, de um ponto de vista das relações pessoais nesta temporalidade ritual, é saber lidar com tais diferenças. Nesse sentido, conjuntamente à consagração, a camaradagem é central para o funcionamento e a continuidade da romaria uma vez que aproxima as pessoas “apesar das distâncias características do dia-a-dia.” (FERNANDES, 1982, p. 37).

fundamentais quanto ao mando, uns mais para o lado do “dono”, outros para o do “empregado”. (FERNANDES, 1982, p. 17)

Se as diferenças se anulavam internamente no grupo, em relação ao catolicismo oficial, elas se destacavam em vários momentos. De um ponto de vista prático, os padres chamavam os romeiros de arruaceiros e os acusavam de iniciar as brigas. Já, os romeiros acusavam os padres de terem a intenção de acabar com as romarias, principalmente, aquelas que utilizavam os cavalos como meios de transporte. Este ambiente de tensão foi muito explicitado na obra do mesmo modo que Fernandes chamou atenção também para uma relação de complementariedade na qual apesar dos atritos tanto os agentes do catolicismo popular quanto aqueles da Igreja Católica necessitavam uns dos outros. Entretanto, as divergências também perpassavam o campo das representações. Para os padres, em suas erudições e doutrina, os romeiros banalizavam o milagre, transmutando eventos naturais em sagrados e que se manifestavam nos pagamentos de promessas. A existência da casa dos milagres é um exemplo nítido das compreensões distintas sobre a atuação do sagrado nas cotidianidades.

As diferentes visões e vivências que os agentes do catolicismo – popular e oficial – possuíam se manifestavam também no espaço geográfico da cidade. A cidade se situa no vale e o santuário se localiza em seu centro. Esta parte baixa é o ponto onde os romeiros ficam ao passo que na parte elevada, fora do vale, está o edifício onde os padres moram. Esta separação além de ser simbólica também se mostra no fato de que os membros da Igreja possuem sua própria capela e, assim, fazem seus próprios ritos do mesmo modo que os romeiros tem os seus e frequentam um templo específico. Contudo, é importante reiterar que não há uma incompatibilidade profunda e por isso o autor a descreve como uma oposição complementar.

O catolicismo popular se distancia do oficial em Pirapora, primeiramente em termos de concepção – ambos tem suas ordenações próprias, sendo este último ligado à erudição, o que colocaria o popular, em certa medida, como vinculado às heresias e aos excessos, não apenas na questão do milagre, mas à devoção aos santos e aos poderes atribuídos a eles, como as punições¹⁰⁴.

Nestes termos, ainda que afastados da igreja no seu sentido mais restrito (de hierarquia sacerdotal), os agentes e as práticas do catolicismo popular acionam outras dimensões canônicas da igreja, expressas na veneração aos santos. Abre-se então um vasto campo para a expressão de diferentes sentidos de devoção, e para os conflitos internos ao

¹⁰⁴ A presença do diabo é outro elemento que faz parte da religiosidade e do cotidiano popular. Ao se referir a ele trabalho de Brandão (1981) e mencionar, inclusive Caldas no trecho citado, o baile, muito comum na cultura caipira, é fruto da imitação da catira, criado pelo diabo e com o intuito de unir em um mesmo espaço mulheres e homens em uma relação que produz o pecado e estimula as brigas.

mundo católico. E ainda que a unidade do conjunto seja sustentada por uma ortodoxia sacerdotal, ela é sempre acompanhada de uma vasta série de devoções que a ameaçam com a heresia. (FERNANDES, 1982, p. 63)

É neste contexto em que os agentes do catolicismo popular são inferiorizados e tratados sob o rótulo de coisas do passado, como os rezadores, as benzedeadas e os romeiros. Todavia, Fernandes avançou esta discussão sobre o popular e a estendeu, na parte final do trabalho, para a ideia de religiões populares. Ao fazer este movimento, entraram em cena pajés e mães-de-santo, subalternizados do modo similar. Assim sendo, as religiões populares eram compostas pelo catolicismo popular, pelo pentecostalismo e pela macumba em contraposição às dominantes como o catolicismo sacramental, o protestantismo histórico e o espiritismo. Aqui, o que determinou esta delimitação foi um recorte de classe. Contudo, não é possível tomar esta divisão como algo pronto e estanque, posto que existem inúmeras formas de intercomunicabilidade, tanto no recorte mais amplo (religiões dominantes e religiões populares) quanto internamente.

Conforme abordado em outras oportunidades neste trabalho, o interesse dos pesquisadores sobre o catolicismo popular decaiu consideravelmente nos anos noventa, motivado, entre outras coisas, pelo crescimento do número de fieis protestantes e pela emergência de novas igrejas desta vertente do cristianismo. Esta condição permaneceu nos primeiros anos do século XXI por ocasião da disponibilização do censo no ano 2000, fazendo com que muitos pesquisadores fixassem seus olhares para a transformação do campo religioso. Isto não significa, de maneira alguma, que os estudos antropológicos sobre o catolicismo tenham sido abandonados, como é o caso do trabalho de Oscar Calavia Sáez intitulado *Fantasmas falados* (1996). Mas, o uso do conceito catolicismo popular foi marginalizado, motivado, talvez, pela crise do marxismo e, sem dúvida, pelas mudanças religiosas no Brasil, levando muitos pesquisadores a optarem pela teoria sobre o campo de Pierre Bourdieu em relação às distinções de classe. Estas mudanças, inclusive teóricas, nos estudos religiosos, permanecem na contemporaneidade e o catolicismo popular nesta primeira década, mesmo distante de seu apogeu acadêmico, continuou sendo utilizado, como no caso da obra *A ameaça do Outro* (2007) da antropóloga Liliana Porto, oriunda de sua tese de doutorado pela Universidade de Brasília (UNB) e realizado nos últimos anos do século XX e nos primeiros deste.

Seu objeto de estudo foram as relações de feitiçaria em uma comunidade mineira localizada no Vale do Jequitinhonha, tratada pelo nome fictício de Terras Altas. A história

social do lugar mantém profundas relações com o período da escravidão, atestadas pelo grande número de negros na região e com o catolicismo como religião predominante desde o período colonial. Nesse contexto, decorreu um amálgama de religiosidades e em face da presença e da força do catolicismo ibérico, marcado pela dicotomia Deus e Diabo, houve em Terras Altas e, claro, no Brasil, uma demonização das crenças africanas. Acrescenta-se a isto ainda a representação que a comunidade tem para além de seus limites, sendo observada em outros municípios como lugar de feitiçeiros. Isto se deve ao fato de uma grande parcela da população local ser negra ou parda, “ (...) mesmo que as crenças mágicas não sejam exclusivamente de origem negra. ” (PORTO, 2007, p.107).

Neste contexto, a crença na feitiçaria e determinadas práticas relacionadas a ela eram concretas nas cotidianidades de Terras Altas, sendo permanências do período escravocrata e carregando, por vezes, uma conotação de resistência à dominação branca que continuou mesmo após a abolição “ (...) quando os negros velhos puniam atitudes não cortesias de pessoas normalmente brancas ou de nível social mais alto (...)” (PORTO, 2007, p.36). A feitiçaria¹⁰⁵, portanto, fazia parte das relações sociais, era vivenciada como algo concreto e exibia uma relação direta com a inveja e com o ódio, gerando um ambiente de desconfiança, inclusive, entre vizinhos e mesmo uma simples oferta de alimentos – prática comum em Caldas – poderia apontar, em face das relações estabelecidas entre as pessoas ou entre as famílias, o uso da magia para fins de adoecimento. Este tipo de feitiço, poderia ser categorizado pela população como envenenamento e, segundo a antropóloga, esta noção local era interpretada de duas maneiras que não podiam, entretanto, ser distinguidas entre si: o envenenamento em seu sentido literal e fisiológico e aquele oriundo da magia, ambos resultantes das relações sociais.

Neste contexto de ameaças e adoecimentos, a fé católica emergia como uma fonte de proteção a partir de orações que podiam ser feitas pela própria população. Todavia, existiam aquelas que eram dominadas por agentes que tinham o dom da cura, como os benzedores, e eram identificadas por orações bravas. Outras formas de proteção observadas por Porto dizem respeito à posse de amuletos relacionados às crenças ibéricas e às crenças africanas e que, no Brasil, foram chamadas de bolsas de mandinga. Acrescenta-se a isto também a utilização de simpatias tanto para proteger, como, por exemplo, contra o mau olhar. Elas, também, tinham uma funcionalidade de curar enfermidades não causadas por feitiços, tais como dores no pescoço ou asma. Ainda, possuíam outras utilidades como desmamar o bebê, espantar visitas

¹⁰⁵ Chamada localmente de macumbaria ou coisa feita.

indesejadas ou amarrar um homem no sentido amoroso. No quadro das proteções e das curas, acrescenta-se, também, o poder dos pais de santo, das mães de santo e dos raizeiros. Estes últimos, são pessoas detentoras de um conhecimento profundo sobre o poder terapêutico das plantas locais e seu campo de atuação está em uma esfera da magia não alcançada pelos benzedores: a possessão. Deste modo, em Terras Altas, estas relações de cura e de proteção passavam por variados agentes vinculados de modos diversos à dimensão do sagrado.

Tal como observei em Caldas, este conjunto de crenças descritas por Liliana Porto são balizadas por uma linguagem católica quinhentista, na qual o cotidiano era representado por meio de dicotomias como bem e mal ou Deus e o Diabo (MELLO E SOUZA, 1993)¹⁰⁶. Nesse sentido, a autora optou pelo uso do popular por conter uma gama de crenças mágicas que possuem a qualidade de romper com uma “(...) visão oficial e unificadora da cultura (...)” (PORTO, 2007, p.19) e por lidar de maneira criativa com outras religiosidades. Estas duas características foram apropriadas, respectivamente, de Bakhtin (2002) e de Johannes Fabian (1983) para quem a liberdade da cultura popular é uma forma de resistência estabelecida por meio da criatividade e, assim sendo, ambos os pensadores norteiam a concepção de catolicismo popular adotada pela autora. Em suas palavras:

[...] o catolicismo popular se caracterizaria por incorporar uma série de crenças mágicas [tidas como supersticiosas] específicas de estratos mais baixos da população, por estabelecer uma relação pessoal entre seres sobrenaturais [santos] e fieis, por tomar os padrões das relações sociais vigentes como modelos para as relações com o mundo sobrenatural. Mas, se é possível identificar limites nessa concepção do popular, não se deve, contudo, simplesmente descartar o adjetivo, pois as abordagens diferenciadas demonstram suas potencialidades. (PORTO, 2007, p. 19)

O conceito foi entendido por ela como “ (...) uma forma rica, pouco sistematizada, contraposta ao modelo oficial e capaz de lidar com tradições religiosas diferenciadas de uma maneira criativa e particular. ” (p.20). Ela, ainda, propôs um distanciamento em relação à uma visão que concebe o popular como algo anacrônico - a ser superado em face da racionalização do mundo - e que é assentado sobre a pluralidade à medida em que diversos indivíduos e grupos sociais no Brasil se inserem no catolicismo popular de formas distintas, o que indica a impossibilidade de se partir de uma ideia de catolicismo bem delimitada e definida.

Outro trabalho que merece ser discutido, ainda que não possa, ao meu ver, ser inserido em um sentido mais estreito na ciência antropológica é *Festas, procissões, romarias, milagres*:

¹⁰⁶ “O tema de que se trata aqui só pode ser compreendido à luz desta ambiguidade moderna, pois remete à onipresença de Deus e do Diabo no universo cotidiano e afetivo das populações de então. ” (MELLO E SOUZA, 1993, p. 125)

aspectos do catolicismo popular (2013) de Ricardo Luiz de Souza. A profundidade histórica dada à pesquisa antecede a colonização na América e aponta para a formação de um catolicismo popular na Europa, ainda que o autor não se posicione de forma explícita quanto a isto. Nesse sentido, a perspectiva da longa duração na obra precede, inclusive, a emergência do catolicismo enquanto instituição, chamando atenção para alguns elementos que foram incorporados aos ritos e às mentalidades, como as procissões que possuem origem na Grécia¹⁰⁷. Porém, mesmo esta distância metodológica com a antropologia, haja vista que se trata de uma pesquisa bibliográfica e sem as incursões ao campo, o trabalho de Souza, tal como de Porto, é interessante para mostrar a continuidade e uso do conceito na contemporaneidade.

Partindo de uma perspectiva mais ampla, espalhada entre espaços diferentes e povos localizados em tempos distintos, o autor trabalhou com quatro ritos que compõem o catolicismo popular¹⁰⁸ e levam o nome do livro. Neste contexto, o sociólogo caracterizou o conceito a partir de uma relação de autonomia dos leigos com o pertencimento à religião, o que poderia se desdobrar a partir de cultos localizados à margem da doutrina teológica católica, além de possuir uma característica de abertura cultural à elementos exteriores, o que indica um sincretismo.

O catolicismo popular foi estruturado, afinal, a partir de sua vocação para o sincretismo e para a absorção de elementos exógenos, que são moldados às suas crenças e aos seus rituais. Com isto, o que aparenta ser local_ um ritual praticado em uma região específica_ é, na realidade, universal em toda a sua gama de contatos e influências: em sua capacidade de assimilar o que veio de longe e o que veio de outros tempos. (SOUZA, 2013, p. 6)

Desta maneira, o catolicismo popular se configura, historicamente, a partir de um dinamismo em diálogo com a modernidade, se adaptando em algumas ocasiões e, em outras, alguns ritos ou crenças desaparecem. O conceito, ainda, possui alguns aspectos como: ser praticado pelos setores mais pobres e pelas pessoas de menor escolaridade além de possuir maior incidência nos ambientes rurais. Contudo, apesar de colocar esta noção de classe e propor uma delimitação relacionada ao estudo formal, Souza não partilhou do mesmo trajeto metodológico de Brandão ou Fernandes ao partir de uma relação de forças manifestada entre dominados e dominadores, até mesmo no modo como as tensões foram construídas com a

¹⁰⁷ “Mas as procissões cristãs possuem vínculos ainda mais antigos com a Antiguidade, reproduzindo antes o modelo grego que o modelo romano. Afinal, ao contrário do que ocorre na Grécia, a procissão, em Roma, ocorre em espaços restritos como santuários e anfiteatros, ao passo que, na Grécia, já temos a deambulação que toma o templo como matriz; como ponto de partida e de chegada de um ritual que transcorre no espaço público.” (SOUZA, 2013, p. 45).

¹⁰⁸ “São, enfim, aspectos interligados do mesmo fenômeno, que eu estudarei, contudo, a partir da especificidade de cada um, sem deixar de ter em mente o fato de serem todos eles aspectos de um mesmo fenômeno histórico, social e cultural que se convencionou denominar de catolicismo popular.” (SOUZA, 2013, p.7)

Igreja. Assim, o autor se voltou para a complementariedade em uma equação que envolveu autonomia de um lado e a interação de outro.

3.6 O catolicismo popular caldense

Toda esta breve discussão, mesmo que longe de abordar todos os trabalhos que gravitam em torno desta discussão, evidenciou o debate sobre o catolicismo na forma como as pessoas o vivenciavam cotidianamente e sobre o adjetivo popular. Esta exposição é relevante à medida em que me permite expor de modo mais claro a forma como eu observo o catolicismo popular e os motivos pelos quais adotei o conceito, procurando pincelá-lo ao meu modo. Ele foi tecido tanto por estas teorias quanto por minhas experiências em Caldas e incluem minhas vivências como caldense em períodos que antecederam a roupagem de pesquisador quando a palavra universidade nada mais era do que algo distante, de difícil acesso e cuja educação, em um sentido mais amplo, que envolve a cultura e a escola pública, preparava apenas para o trabalho. Assim, esta tese propõe uma nova abordagem sobre o conceito e que não deixa, ao articular a história com a antropologia, de incorporar teorias anteriores com as observações durante as pesquisas de campo.

Como demonstrado anteriormente, a religião católica possui uma íntima relação com a história de Caldas desde o início do processo de colonização de modo que seu poder e influência atravessaram os séculos XIX e XX. Sendo a religião predominante no município, de um ponto de vista do cotidiano da população local, o catolicismo é um elemento integrante da dinâmica social e de uma perspectiva simbólica. Ele faz parte das mentalidades e das práticas, muitas vezes, estabelecendo códigos de conduta e de comportamento. Ao observar, de perto, estas práticas me inteirei que várias não são legitimadas dentro de um quadro teológico e ortodoxo engendrado pela Igreja. Mesmo não sendo entendidas como desvios pelos católicos que as praticavam, se configuravam como distanciamentos em relação ao oficial. Este foi o marco para adotar o adjetivo popular, mesmo que nenhuma destas pessoas se identifique como “católicas populares”.

Na verdade, esta argumentação serviu de fundamento para que alguns pesquisadores problematisassem a eficácia do conceito, como é o caso dos artigos escritos por Mísia Reesink (2013) e pelo próprio Rubem Fernandes (1984), em uma medida muito menor, publicado dois anos após o livro que tratei anteriormente. O antropólogo passou a tratar a temática como controversa em face da nebulosidade em torno de um reconhecimento geral por três motivos:

não consegue captar a grande variação tanto regional quanto de crenças, inclusive, em contextos fora do Brasil; não se configura como um termo nativo; e possui uma polissemia que impossibilita sua definição, oscilando entre a maioria da população, passando pela questão da subalternidade social e incorporando a questão da autonomia mediante a falta de controle eclesiástico. Contudo, ele visualizou uma dicotomia ao afirmar que a polissemia não poderia ser condenada diante de uma clareza cartesiana, porém esta também não deve ser abandonada. Se Fernandes problematizou o conceito, Reesink, por outro lado, esboçou uma discussão com o intuito de evidenciar uma inoperância do conceito catolicismo popular. Para isso, ela utilizou alguns argumentos contidos neste artigo de Fernandes e em um trabalho de Isambert (1982)¹⁰⁹. Sua ideia partiu do princípio de que o catolicismo é uma unidade com variações internas e por isso o adjetivo popular, além de ser pejorativo é muito amplo, faltando-lhe, destarte, uma centralidade. Por isso, ela trouxe a ideia de catolicismo concêntrico, no qual este é um campo delimitado e possui um eixo central – a doutrina eclesiástica. Neste quadro, a dinâmica estaria na posição das pessoas dentro deste círculo.

A questão, no meu entendimento, não passa por tentar desmontar as suposições de Reesink tal como ela tentou fazer com o conceito. Primeiramente, porque a etnografia passa pela pessoalidade do antropólogo e, mais do que isso, o confronto e a convergência entre os dados etnográficos de campo com a literatura estabelecida anteriormente ocorrem dentro do pesquisador (PEIRANO, 1995). Cabe a ele, nesse sentido, deixar claro na etnografia aquilo que é a sua posição e aquilo que é o ponto de vista da população estudada. Do mesmo modo que, supostamente, não existe uma pessoa que se identifica como católico popular, essa ideia do catolicismo concêntrico também existe apenas dentro do antropólogo tal como uma gama de conceitos nas ciências sociais. Se o catolicismo popular é muito amplo, o concêntrico seria diferente? Na verdade, a definição de Reesink é mais ampla porque não há recortes, à exceção do catolicismo. Assim sendo, ela caiu na armadilha do seu próprio argumento, a generalização. O que ela afirma como inoperância cabe em seu artigo na mesma proporção, uma vez que a polissemia no sentido vivenciado pela população brasileira católica está além de qualquer conceito científico-acadêmico e o trabalho do antropólogo é a tentativa de aproximação, algo como a interpretação da interpretação (GEERTZ, 1989).

Desta maneira, discordo da colocação que tem por finalidade desmontar o conceito de catolicismo popular. Ao delimitar o catolicismo como uma unidade, teoricamente, Reesink

¹⁰⁹ ISAMBERT, François-André. *Le sens du Sacré: fetê et religion populaire*. Paris: Minut, 1982.

colocou, o que a população de Caldas, chamaria de “cerca” na cultura ou aquilo que Sahlins (1997) chamou de ilha cultural. Em relação à cultura, não é possível, simplesmente estabelecer limites (BURKE, 1989). Em se tratando de Brasil, esta situação se radicaliza em face dos incontáveis processos de hibridismos e de convergências culturais, o que impede de colocar esta delimitação fechada sobre a ideia uniforme de catolicismo. É o caso, por exemplo, do trabalho de Ronaldo Vainfas intitulado *A heresia dos Índios* (1995). Nele, um grupo de indígenas no Recôncavo Baiano seiscentista, muitos fugidos dos assentamentos católicos, desenvolveram uma religiosidade híbrida para combater o cristianismo e a colonização. Contudo, não se pode estabelecer um limite cartesiano entre o que era católico e aquilo que era tupi, posto que nas relações interculturais e no processo de hibridação, as distinções se amalgamaram.

O catolicismo popular é múltiplo e dinâmico mediante a própria história do Brasil e, por isso, existem distintos olhares dos pesquisadores. A existência desta pluralidade não rejeita seu uso (PORTO, 2007), ao contrário, apenas evidencia a complexidade cultural, “ (...) pois abordagens diferenciadas demonstram suas potencialidades. ” (PORTO, 2007, p. 19). A questão, assim, não passa por certo/errado ou operacionalidade/inoperância. Segue a seguinte frase Reesink na conclusão de seu artigo: “Se cheguei a essas reflexões, foi porque mantive sempre em mente esses católicos brasileiros que me ensinaram muito. ” (2013, p. 184). Aqui se trata também de suas experiências pessoais em campo e com uma parcela mínima da população brasileira, o que para uma análise weberiana é um motivo de forte questionamento sobre seu conceito que, supostamente, pretende abarcar a totalidade.

Mas, quero me atentar a outro ponto. A questão da operacionalidade está ligada à posição do antropólogo e o campo contribui neste processo. Todavia, este não se encerra em tal ponto. É importante lembrar que o trabalho antropológico não é a mera transposição dos discursos nativos ou da população local (PORTO, 2007). Ele também passa pelas reflexões do pesquisador e pela literatura elaborada anteriormente sendo, portanto, um conjunto destes elementos. O que Reesink tratou como inoperância, na verdade, não está desligado do seu posicionamento pessoal do mesmo modo que Brandão ou Zaluar tinham os seus e, no limite, como colocou Geertz (1989), a etnografia é uma espécie uma ficção, não como algo irreal ou deslocado, mas como uma visão particular do pesquisador em conjunto com os elementos necessários na escrita do trabalho etnográfico. Este é o ponto sobre o qual não se pode argumentar que o catolicismo popular é problemático em virtude da não identificação das pessoas com o adjetivo. Do mesmo modo que se pode argumentar isto, no mesmo texto,

possivelmente, existe outro elemento teórico ou algum conceito que não condiz com a linguagem dos seus interlocutores. Seguir por este caminho, exclusivo do ponto de vista nativo, é desmontar a antropologia como ciência. No fundo, Reesink não fez isso e o que se coloca é o velho conflito pelo monopólio sobre a verdade do conhecimento.

A opção pelo uso de catolicismo popular ao estudar, em Caldas, as manifestações religiosas e sociais bem como os modos de interação entre as pessoas e destas com o sagrado se deveu ao fato de que comecei a observar, primeiramente, a vivência da crença da população nas assombrações e que muitas práticas e muitos imaginários não se encaixavam dentro de uma linguagem católica oficial. Mesmo assim, não eram vistas como desvios ou algo do gênero. As pessoas as entendiam como elementos integrantes do catolicismo e se, porventura, representavam heterodoxias, de fato, elas não as vislumbravam de tal modo. À medida em que fui descobrindo este aspecto em outras práticas, fui adentrando a um conjunto complexo de crenças, que, em certa medida, se articulavam e as questões que envolvem a história não poderiam ser desprezadas porque poderiam contribuir às várias indagações que foram emergindo ao longo da pesquisa.

Em face deste conjunto de crenças, optei pela adoção do conceito de catolicismo popular, mas de uma maneira diferenciada ao concebê-lo como um sistema simbólico, no sentido proposto por Geertz (1989), tecido pela população de Caldas enquanto sociedade histórica e profundamente marcado por uma oralidade que transpôs os séculos. O sistema simbólico é, para este antropólogo, a sua noção de cultura e assim ele definiu da seguinte maneira “(...) um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. ” (GEERTZ, 1989, p. 66). Tomar o catolicismo popular como um sistema simbólico não implica apenas observá-lo como este conjunto de crenças que engendram práticas e mentalidades esparsas e sem conectividade. Ele vai além deste ponto porque se configura como uma visão de mundo, uma base sobre a qual as pessoas observam a realidade que as rodeia ao fornecer os referenciais simbólicos com os quais elas interpretam aquilo que é vivido ou que chega por outras vias, como memórias de grupo ou as notícias veiculadas pela televisão, pelo rádio ou pela internet.

A oralidade é importante em sua urdidura uma vez que este sistema simbólico é transmitido e ensinado às crianças e esta dinâmica na infância possibilita também sua manutenção. Por isso, se configura como um saber sobre a realidade, um conhecimento que

norteia as relações sociais e tem como plano de fundo uma compreensão de mundo marcada pela interação com o sagrado. Desta maneira, esta concepção religiosa que delineia a interpretação de eventos corriqueiros e cotidianos exhibe uma relação muito próxima com o sobrenatural¹¹⁰, ou seja, o panorama que se abre é de uma profunda convergência entre o mundo material e o outro mundo e estas relações compõem a religiosidade local. Aqui é importante informar que estas duas noções que utilizei acima não são, necessariamente, êmicas, principalmente mundo material. Quanto a segunda, a ouvi em Caldas, mas ela é apenas um dos nomes que os católicos utilizam e, portanto, aparecem outras como além, conforme apareceu neste texto anteriormente. Esta variação mostra uma complexidade que envolve maneiras diferentes como as pessoas se referem e observam esta outra realidade.

Na verdade, esta pluralidade não permite delinear precisamente o que é este outro mundo, como fez, por exemplo, Dante Alighieri. A utilização desta categoria me permitiu incorporar as variadas formas de concepção popular, como o Purgatório, o Céu, o Inferno, o Mundo dos mortos e o Limbo conjuntamente com seres que neles habitam e, por vezes, se manifestam no cotidiano das pessoas, como os santos, Deus, o Diabo, as almas perdidas ou os espíritos de parentes mortos. Estes são parte integrante da vida dos católicos caldenses, mesmo que não haja uma compreensão exata e tão pouco um conhecimento absoluto deste outro mundo, inclusive, em relação aos “espaços” que estes seres habitam ou as formas que se apresentam às pessoas. Em contrapartida, outras manifestações são plenamente identificadas e são conhecidas dentro deste sistema simbólico, ainda que os motivos que as expliquem possam ser bastante misteriosas, como no caso da aparição de algumas assombrações.

Determinados barulhos que acontecem dentro das residências ou nos quintais clarificam a profundidade do catolicismo popular enquanto ferramenta de interpretação da realidade. A explicação e a compreensão destes pode ser ancorada como algo comum - um copo que cai ou uma porta que fecha com o vento. Contudo, a concepção sobre algum evento deste tipo pode ser entendida como uma atuação ou como um modo de comunicação de algum ser pertencente ao além. Este sistema simbólico, nesse sentido, permite traçar a natureza dos barulhos a partir de um cálculo racional que exhibe esta visão de mundo própria dos católicos caldenses, como me contou a cuidadora de idosos Rosa sobre uma situação inesperada em um dia comum.

A minha filha estava deitada e a porta começou a fazer um barulho. Você viu aquela hora que ela estava fazendo barulho daquele jeito, mas agora era por causa do vento

¹¹⁰ Utilizei esta palavra para uma melhor compreensão dos leitores, uma vez que a ouvi poucas vezes em Caldas e, portanto, não é uma categoria local. Assim, não a pretendo abordar no restante do trabalho.

[pausa]. Aí minha filha falou assim e a porta fazendo barulho assim [Rosa mexeu na porta]. Ela levantou e fechou e para ela não ficar com medo eu disse “Não é nada Érica, de certo é só um ventinho e ela disse “Mãe, mas como vento? Por onde ele está vindo? “. A casa [estava] inteira fechada, não tem jeito. Aí eu falei para ela “Érica não esquentar não”, mas eu já fiquei assombrada aqui dentro de casa. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

A possibilidade de interpretação por parte dos agentes mostra que o catolicismo popular é aberto e isto se estende a outros possíveis eventos, como as doenças, categoria que não é preenchida apenas pelo modelo biomédico de explicação da realidade. Em Caldas, adoecer também pode estar relacionado com conflitos sociais, como observaram anteriormente Victor Turner (2005), Michael Taussig (1993) e Liliana Porto (2007) em pesquisas realizadas em culturas e tempos históricos diferentes. Por consequência, a cura pode ser atribuída a um agente especial que possui um dom sagrado, o benzedor e, em algumas ocasiões, ela pode ser conferida a algum santo de devoção por meio da relação entre a promessa, a graça concebida e contração de uma dívida que, obrigatoriamente, deve ser paga (BRANDÃO, 1981) porque os santos são vingativos nas esferas coletivas (QUEIROZ, 1968) ou individuais (GALVÃO, 1955). É importante ressaltar que esta mentalidade coletiva em que eles são vingativos se configura como outra permanência das crenças católico-medievais em que estas figuras sacras podiam curar ou adoecer, a depender da atitude da pessoa (DELUMEAU, 1989).

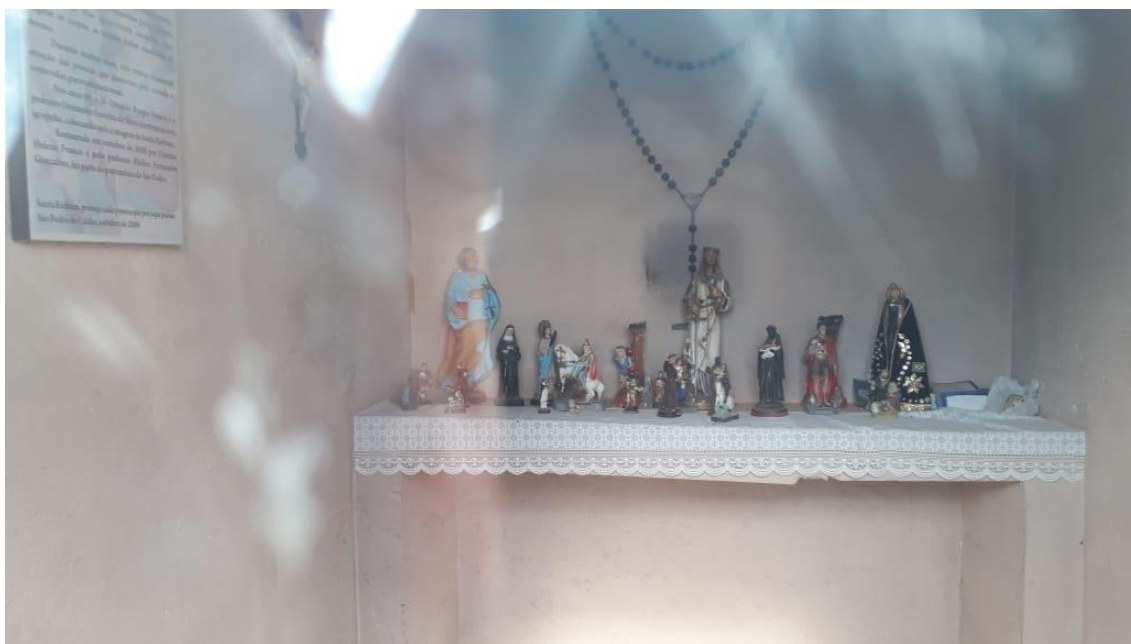
Descontentar Satã causava problemas, portanto; e também descontentar os santos suficientemente poderosos para curar doenças e, do mesmo modo, provocá-las. No Ocidente dos séculos XV-XVII, conheciam-se – e temiam-se – bem umas quarenta doenças designadas pelo nome de um santo, podendo uma mesma enfermidade ser relacionada a vários santos diferentes. As mais temidas, e aparentemente as mais frequentes, eram o fogo de santo Antônio (ergotismo gangrenoso); o mal de são João, também chamado de mal de saint-Lou (epilepsia); o mal de santo Acário, dito também de mal de saint-Mathurin (loucura); o mal de são Roque ou são Sebastião (a peste); o mal de saint-Fiacre (hemorroidas e verruga no ânus); o mal de saint-Maur ou mal de saint-Genou (gota). Muito cedo, os relatos de milagres haviam insistido sobre as vinganças que santos ultrajados eram capazes de exercer. (DELUMEAU, 1989, p.71)

Esta relação com o panteão de santos na localidade estudada é bastante profunda e pode ser vista nos nomes dos bairros rurais, onde a devoção aparece na esfera coletiva. Conjuntamente a isto, cada figura sacra possui seu próprio campo de atuação ou tem sua especialidade mágica para intervenção em prol do fiel em determinada causa. Neste *corpus* de entidades sagradas, observei que existem alguns santos mais cultuados e aparecem, até mesmo, em pequenos quadros ou estatuetas nas casas dos fieis, dividindo os altares com Jesus Cristo ou Nossa Senhora. Dentre eles, destaco alguns cuja presença é mais recorrente nos lares: Santo Antônio que favorece os relacionamentos amorosos; Santo Expedito que atua nas causas impossíveis; São Jorge que é um símbolo de luta e de coragem; Santa Rita por ocasião do

santuário na cidade vizinha e, em alguns casos, até de Monsenhor Alderige¹¹¹, cujo processo de beatificação ainda se tece no Vaticano, sendo assim, até o momento, uma santidade popular.

Neste contexto, mediante a necessidade do fiel e seu entendimento que houve uma ajuda do santo, a devoção adquire um caráter individual, mas que não deixa de ser coletivo uma vez que a pessoa pode contar para outras que foi auxiliada por tal santo sem, contudo, revelar, necessariamente, a graça recebida ou o milagre¹¹² porque isto depende da intimidade para quem se conta. Assim, a relação com determinado santo pode ser muito pessoal a ponto de não mencionar sequer aos familiares ou aos amigos mais próximos. Esta condição se estendeu até este trabalho em razão de poucas pessoas terem me falado, apenas uma aceitou ser gravada e a maioria não quis dizer por receio, argumentando, na maioria das vezes, que houve a graça, mas não podia revelar nada além do santo.

Foto 13: Interior da capela na estrada para o bairro Boa Vista dos Matos



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Mediante os problemas do devoto e o pedido, há uma promessa que é estabelecida e permeada por aspectos subjetivos porque exige um grande sacrifício do devoto. A promessa não pode ser algo fácil de ser cumprido haja vista que deve ser proporcional ao pedido e, deste

¹¹¹ Em mais de três residências observei suas fotos emolduradas.

¹¹² Um ponto interessante acerca disto em Caldas parte desta ideia de contar o santo e não milagre. No campo social da fofoca há uma inversão desta relação e há um ditado popular muito comum que evidencia a presença da religiosidade como visão de mundo: “Conto o milagre, mas não conto o santo.”

modo, ela funciona como uma espécie de contrato estabelecido entre as duas partes¹¹³ (SÁEZ, 2009). Ao receber o milagre a pessoa está devendo ao santo e tem a obrigação de pagar a promessa, que pode ser ir a pé para a cidade de Santa Rita no dia da festa ou até Aparecida do Norte (SP). Outras estão ligadas a alimentação, como deixar de comer carne ou interromper o consumo de álcool por um tempo determinado. Me disseram, ainda, que, em tempos mais antigos, os homens deixavam seus cabelos crescer por sete anos e as mães faziam o mesmo com os filhos. Conversando com Aristides, morador da área urbana e sem profissão definida, me foi dito que era devoto de Santa Rita e que todo o ano fazia a caminhada até o santuário. Apesar de receber várias graças, com muito receio contou sobre uma que se referia à época em que estudava na educação básica.

Minha santa preferida é a Santa Rita. Já alcancei muita graça. Tem coisa que você não recebeu porque, às vezes, não era hora e, às vezes, não tem como resolver né? Tem os dois lados para você ver. Agora, por exemplo, assim, Santa Rita, o que eu peço eu recebo [...] Não vou contar né? [...] assim, coisa de [pausa] uma vez eu estava estudando e precisando tirar uma nota. E tirei. Eu levei a minha prova lá no santuário. Eu ia à pé todo ano, depois que larguei mão. (ARISTIDES, entrevista, 21/07/2020, 45 anos, Caldas)

Pensando nesta relação com os santos e o estabelecimento de promessas, outra característica da dívida diz respeito a possibilidade de começar a ser paga antes da graça recebida. Porém, isto pode gerar alguns atritos com os santos, caso a pessoa entenda que o santo não cumpriu a parte que lhe cabia no trato. Alguns são tombados no altar ao passo que outros continuam “em pé”. Ao encontrar em um altar caseiro, em Caldas, algum santo “deitado”, a possibilidade de ser uma punição do fiel é grande porque há um zelo com o altar, muitas vezes diário. Ouvi também relatos de pessoas, principalmente sobre as mulheres, que o Santo Antônio ao não cumprir o combinado, era colocado dentro das geladeiras. Todavia, a punição não é uma certeza porque o outro mundo não é algo que possa ser conhecido verdadeiramente de modo que o santo pode ou não se vingar. De todo modo, a pessoa pode falar mal dele em um contexto social e, de um certo modo, ele pode se tornar objeto de fofoca ou conversas rotineiras. É neste ponto que Sáez (2009) afirmou corretamente sobre o estabelecimento das relações entre as pessoas e os santos, construídas de modo semelhante às sociabilidades comuns. Assim sendo, eles circulam no meio social e, acima de tudo, são agentes.

O culto aos santos, pelo contrário, é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum: estabelece-se entre sujeitos. Ao tratar com um santo, o devoto escolhe um sujeito entre outros. O escolhe por razões muito variadas: é o santo

¹¹³ À exceção de São Longuinho, todas as outras promessas apresentam variações. No caso deste santo, o pagamento já consta em sua própria oração “São Longuinho, São Longuinho, se eu achar (nome do objeto) dou três pulinhos. “

de sua cidade ou profissão; ou ele costuma se ocupar de tal ou qual aflição; ou os feitos de sua vida indicam que poderia se interessar por essa aflição concreta que o devoto padece; ou que ele foi amigo ou mesmo xará de algum outro santo com quem já se tem relação. Pode ser que a escolha venha dada por uma visão, um encontro casual ou uma recomendação de outrem. A relação com o santo, embora hierárquica, está marcada por uma sem-cerimônia. Ela não é irrevogável: pode haver rupturas desse contrato tácito ou expresso (o santo não foi capaz de conceder uma graça solicitada), ou um cancelamento sem outras consequências (o devoto obteve a graça e pagou a promessa), ou um simples esmorecimento: a relação se dissolve aos poucos ou é substituída por outra. (SÁEZ, 2009, p. 204-205)

Os santos fazem parte da história de Caldas tanto nos aspectos individuais quanto nos aspectos coletivos e sua presença nas cotidianidades não se simplifica neste modelo contratual rígido (pedido, graça/milagre ou promessa). Os católicos também conversam com os santos e pedem favores. Por isso, Sáez (2009) descreveu a relação como “sem-cerimônia” haja vista que a proximidade pode ganhar tonalidades mais informais diferentemente das comunicações com Deus, Jesus ou Nossa Senhora, as quais, mediante uma hierarquia, podem ser iniciadas, inclusive por orientação dos professores de catecismo, por meio das rezas tradicionais do catolicismo, como o Pai Nosso e a Ave Maria. Em face desta presença rotineira e, principalmente, pelas graças concedidas – entendidas pelos padres de Pirapora como banalização do milagre (FERNANDES, 1982) – e por uma maior informalidade, os santos se integram ao catolicismo popular. Em Caldas, este não se configura como uma oposição ao oficial porque há uma complementariedade, entretanto, este sistema simbólico é permeado por elementos que extrapolam a visão hermética da doutrina católica.

Neste contexto em que o outro mundo faz parte da cotidianidade das pessoas e se manifesta por meio dos santos, das assombrações e dos benzedeiros, existem alguns agentes que, ao longo de toda a pesquisa, encontrei em poucas oportunidades, na verdade, sem estar os procurando. Em suma, eu os desconhecia, mesmo tendo uma proximidade com a cultura local. Eles apareceram nas entrevistas e nas conversas informais em momentos cujo direcionamento das prosas se vinculava aos agentes citados acima. Ainda que os adivinhos, até pela natureza do seu poder, sejam figuras mais raras de encontrar e, em algumas oportunidades, são inseridos dentro da categoria benzedor, o fato de emergirem em determinadas conversas, indicam um modo de pertencimento ao catolicismo popular mediante o dom que possui algum tipo de vínculo com o além.

Este poder pode ser interpretado como algo de Deus ou algo do Diabo em uma relação que não é clara no universo mental caldense em face dos diferentes modos como as pessoas concebem estas manifestações do outro mundo e cujas opiniões também podem oscilar em

virtude de determinados fatos. Muitas vezes, as ações consideradas boas, como indicar onde um objeto roubado se encontra ou localizar com precisão o corpo de alguém desaparecido nas águas de um rio, não são suficientes para determinar se os adivinhos possuem um dom divino porque, segundo o que vivenciei junto à população local, pode ser vinculado ao Diabo. Neste quadro, se encaixam, inclusive, os benzedores e as benzedoras que tratam diversas enfermidades, ajudam muitas pessoas e, mesmo assim, podem ser identificados como feiticeiros, padecendo de um mesmo estigma social que não permite enxergá-los além de agentes que se desviaram do caminho espiritual correto.

Uma destes personagens me foi apresentado pela senhora Sebastiana durante a gravação de uma entrevista sobre as aparições das assombrações em seu bairro Bom Retiro. Apesar de serem poucas referências, foi possível perceber que Joaquim Neco era um sujeito incomum naquela região do município por volta da metade do século passado. As pessoas o consultavam sobre possíveis acontecimentos futuros e ele, por meio de seu poder, previa determinadas coisas como parafraseou a narradora “vai acontecer isso”. Segundo ela, Joaquim sabia até mesmo o dia de sua morte: “Até que tinha um tio do meu marido, até era tia. Casada com um homem. E ele sabia até o dia que ia morrer. Seu Joaquim Neco. Era tio da Aparecida do Zico.” (SEBASTIANA, entrevista, 20/07/2012, 76 anos, Caldas). Contudo, os poderes dele não se restringiam apenas à adivinhação posto que ele ajudou um moço chamado Zé Barrileiro no momento em que estava sendo atacado por uma assombração. Ele fez alguma oração específica, provavelmente desenvolvida por conta própria para expulsar a aparição

E veio o tio Joaquim Neco e saiu lá fora. Aí diz que ele fez as orações dele. Me arrepiou [a lembrança]. Fez a oração dele com a unha e machucou um punhado [machucou ele mesmo?]. O Zé Barrileiro foi nos pés dele, mas ficou muito tempo desacordado. Nossa Senhora, era vizinho meu. Vi muito esse Zé Barrileiro. Foi vizinho meu, casei e morava perto. Ele nem gostava nem de puxar esse assunto para ele. (SEBASTIANA, entrevista, 20/07/2012, 76 anos, Caldas)

O que gostaria de destacar se encontra além dos poderes de combater as assombrações ou de prever o futuro deste personagem pouco conhecido da história local e sem qualquer tipo de documentação oficial no sentido de explicitar suas ações mágicas. Ao lembrar de um caso de assombração, Sebastiana evocou os poderes de Joaquim Neco. Isto sugere a complexidade e a articulação de elementos que compõem as relações entre os mundos. Desta maneira, a categoria outro mundo é capaz de comportar estas manifestações e, para além disso, ao comportá-los, promove determinadas intersecções entre eventos, poderes e agentes variados. Neste sistema simbólico, Joaquim Neco, como tantos outros, representa o entrecruzamento de

categorias distintas - adivinhação e assombração - que ao urdirem-se permitem a manutenção do catolicismo popular, mesmo em face de releituras, de novas interpretações e das respostas locais frente à modernização e à racionalização.

Em uma conversa com um advogado local que não quis gravar a entrevista e nem ser identificado¹¹⁴, me foi contado sobre um outro agente que tinha o dom da adivinhação. Tatu, poderia ser considerado um benzedor por ter curado a perna de uma senhora com o toque de suas mãos, contudo, ao que parece, não foi entendido por Gilberto como tal. Segundo me foi informado, ele conseguia ver uma aura nas pessoas e identificava, dentro das categorias do catolicismo caldense, se a pessoa era boa ou má. Na narrativa do advogado, houve a menção a três adivinhações que Tatu fez e em todas havia, de uma certa maneira, o envolvimento de mortes. Tal como Joaquim Neco, ele conhecia o dia exato de sua morte e falava abertamente às pessoas, inclusive ao advogado. Ao que parece, Tatu conseguia fazer as previsões utilizando um papel, uma caneta e por meio destes objetos simbólicos, soube que um parente próximo iria falecer ou nas palavras no advogado, parafraseando o adivinho “estava com os dias contados”. Este familiar era seu irmão. Uma última previsão contada, ultrapassou tanto os limites territoriais de Caldas quanto aqueles do papel e da caneta. Ao observar “que as nuvens estavam abaixando cada vez mais”, ele antecipou em um mês um “desastre perto do Rio de Janeiro” por ocasião de uma chuva que proporcionou o deslizamento de terra e o soterramento de casas e de pessoas.

Até o momento da escrita deste trabalho existem dois adivinhos que estão vivos, ambos moradores das áreas rurais, um perto dos “Miguéis” e outro perto de São Pedro, mas, como são inseridos pelos caldenses, com quem proseei, na categoria benzedor, os discutirei no próximo capítulo. Também observei esta ideia da adivinhação com outras pessoas em situações contingenciais por meio de sonhos. Nestes casos, não se trata de um dom, mas de uma comunicação do além. É o caso de um homem que por meio de um sonho foi revelado sobre o aborto de sua mãe, fato que se sucedeu algum tempo depois. Se tratava de uma gravidez de risco mediante a idade dela, porém ao se realizar, o sonho passou a ser interpretado como uma comunicação e, por isso, não pode ser vista como uma adivinhação no mesmo sentido daquelas

¹¹⁴ Esta situação ocorrida em campo não foi incomum. Muitas pessoas têm receio de gravar e expor seu nome, mesmo depois de vários contatos e conversas. Gilberto foi um exemplo disso, mas o seu caso, ao que interpretei após muitas conversas em sua casa, incorporou ainda uma questão de *status* na cidade por se tratar de uma pessoa com ensino superior e ligada ao campo do Direito. A preservação do nome e a opção em usar outras iniciais possui ligação com a ideia de que o catolicismo popular é uma credence ou superstição e como ele é uma pessoa “cult” e um sujeito do direito, poderia ficar “mau falado” – expressão usada costumeiramente pelos caldenses.

feitas por Joaquim Neco ou por Tatu. De todo modo, a revelação contribuiu para pensar nas relações entre os dois mundos ao incrementar outra forma de comunicação entre ambos e que não é legitimada pelo catolicismo oficial, possuindo, assim, validade apenas em sua esfera popular.

Uma outra característica deste catolicismo caldense que extrapola a oficialidade da instituição se encontra nestas relações, uma vez que o contato entre os mundos é feito em dois níveis, ou seja, o outro mundo se manifesta no material do mesmo modo que as pessoas recorrem aos poderes do além para auxiliar em adversidades cotidianas. Nesse sentido, o contato não é apenas feito pelos agentes que possuem algum tipo de dom, como os benzedores, os feiticeiros ou os adivinhos. Aquelas que não tem um tipo de poder que facilita a comunicação – as pessoas “comuns” - também o fazem, ao se comunicar com o outro mundo a partir de rezas, conversas e do pedido de graças, como no caso da ligação com os santos. Ao longo do tempo, estas formas de comunicação e de compreensão da realidade foram se tornando costumes e determinadas crenças permaneceram na cotidianidade.

Muitas representam continuidades que antecedem o processo de colonização local e até da América, como as adivinhações, estudadas por Francisco Bethencourt (2004) em Portugal e chamadas por “sortes” no século XVI. Nesse sentido, muitas, ao comporem o imaginário coletivo, foram trazidas para o Brasil e aqui se convergiram com práticas e crenças indígenas e africanas, como escreveu Laura de Mello e Souza sobre as adivinhações usando um balaio e uma tesoura no Grão-Pará.

A popularidade alcançada por esta prática entre índios e entre a população mestiça do Norte ilustra bem o processo de sincretismo das práticas mágicas na colônia. Ele avançou junto com a colonização, intensificando-se no século XVIII. Um leitor desavisado, conhecedor dos casos paraenses, poderia até pensar que adivinhar com balaio, tesoura, peneira era prática de raízes indígenas. Mas na Lisboa setecentista, ela também se achava presente. (1986, p. 160)

Não é possível, como evidenciou este trecho, estabelecer uma origem para as práticas e para as crenças, sobretudo ao colocar em perspectiva as formações culturais no Brasil. A adivinhação havia, portanto, entre portugueses e indígenas. Mas, não é possível descartar as presenças africanas, uma vez que estas práticas também apareceram em trabalhos como de Evans-Pritchard (1978) em que o oráculo na cultura zande, por meio de um ritual, descobria determinados “crimes” ou de Victor Turner (2005) no qual o curandeiro ndembu também possuía o poder da adivinhação. Estas práticas que aqui se tornaram híbridas ao longo dos

séculos não se restringem a este dom e Caldas representa uma pequena parcela deste processo mais amplo que pode ser visto também nas maneiras de proteção do lar.

Primeiramente, para pensar nestes modos de proteção, é necessário evidenciar uma ideia trabalhada por Mircea Eliade (1992) de que a casa é um *locus* sagrado, muitas vezes se contrapondo a aquilo que lhe é exterior. Bethencourt (2004) também observou esta perspectiva em Portugal e, por isso, é possível apreendê-la como uma permanência em Caldas.

As portas simbolizam a passagem entre dois estados e entre dois mundos. Essa asserção é comprovável na devoção das estrelas, feita frequentemente à porta da rua, ponto de passagem do interior para o exterior, do mundo humano para o cósmico, do profano para o sagrado. (BETHENCOURT, 2004, p. 134)

Em segundo lugar, é importante colocar em evidência que estes modos de resguardo são proporcionais aos elementos que podem ameaçar a sacralidade, a normalidade e a tranquilidade do lar. Nesse sentido, o que ameaça está simbolicamente articulado às formas de defesa e ambos são culturalmente estabelecidos, mesmo que passem por modificações ao longo do tempo. No município, há o costume de colocar determinadas plantas na entrada das casas, como nos alpendres, ou no caminho que se estende até a porta. Estas plantas possuem, no conhecimento popular, determinados atributos que permitem pensá-las como detentoras de uma vinculação com o outro mundo, uma vez que elas contribuem para combater, afastar ou minimizar outro elemento desta esfera. Assim, é possível tomar estas plantas como mágicas ou de poder.

Dentre as que tive conhecimento, e isto não representa uma totalidade ou tão pouco um quadro geral no sentido de que todos os caldenses católicos as usem com esta finalidade, é possível mencionar a pimenta, a arruda e o alecrim. Ambas, são entendidas como eficazes no combate ao mau olhar uma vez que elas absorvem as energias negativas antes de alguma pessoa adentrar à residência de modo que a resguarda. Todavia, não é possível afirmar, necessariamente, que isto sucederá porque a energia negativa da pessoa pode ser maior que o poder das plantas e entrar no lar. Já ouvi relatos de plantas comuns, como roseiras que secaram ou animais, como galinhas, que adoeceram subitamente após alguma visita e dias depois morreram. As crianças pequenas também estão suscetíveis ao mau olhar e, mediante uma doença causada por este tipo de energia negativa, são curadas apenas pelos benzedores.

Há os casos também em que as plantas mágicas morrem por não terem suportado toda a carga do mau olhar. Esta situação permite aos moradores perceber quem o possui e delimitar, ao longo tempo, as pessoas que podem frequentar a casa. Muitas vezes, quando estas visitas ingratas aparecem subitamente, inclusive, hoje com todos os aparatos tecnológicos que

permitem combiná-las antecipadamente, as pessoas arrumam desculpas para não atender. Desta forma, mandar o filho informar que os adultos saíram, dizer que está indo a algum lugar e, até mesmo, fechar as janelas, ficando em silêncio, representam estratégias de prevenção¹¹⁵.

Nas roças, principalmente nas fazendas, onde a vizinhança historicamente é afastada, há o costume de fixar, na parede do alpendre ou na parede de entrada da porta da sala, um crânio de vaca para combater o mau olhado. Esta similaridade simbólica, todavia, se finda neste ponto porque os seus significados do crânio se enveredam por outras formas de proteção do lar ou da propriedade, como afastar as assombrações, as pragas das plantações e as chuvas fortes. Há que se destacar também que a sua eficácia também passa pelos chifres, isto é, a sua presença bem como seu tamanho garantem uma proteção maior. Desta maneira, é possível conceber estes medos, interpretações e receios não apenas de um panorama cultural. Eles são históricos, produzidos e engendrados por circunstâncias específicas. Alguns representam continuidades, que ao longo do tempo, se modificaram – sem perderem seus significados – e se juntaram a outros produzidos em historicidades específicas e por contradições sociais mais amplos, envolvendo espaços além de Caldas, como a última crise do capitalismo em 2008. Os assaltos às fazendas e às propriedades menores, os roubos de gado ou de sacas de produtos contribuíram para a tecitura de novos medos no campo e contra tais ameaças, os crucifixos, as cabeças de vaca e as plantas mágicas pouco tem utilidade. Em alguns casos, os moradores desistem de proteger a casa e se mudam para a cidade. Em outros, na busca de uma proteção mais ampla, estes aparatos de proteção religiosa são reforçados por armas usadas anteriormente para caçar animais da fauna local. Assim, o caipira se mune de espingardas, revólveres, crucifixos e imagens de santo contra as velhas e as novas ameaças à vida nas roças. Talvez, os novos medos não podem ser adjetivados desta maneira posto que as violências no campo nunca deixaram de existir, mas ao saírem de uma condição contingencial para uma normalidade ou se tornarem uma possibilidade real tal como as assombrações, passaram a integrar um imaginário coletivo.

Uma outra forma de proteção das residências que vivenciei no município é o uso das ramas de palmeiras para diminuir a intensidade das chuvas fortes e das tempestades que envolvem granizo e podem causar prejuízos materiais tanto na casa, como destelhamentos, quanto nas lavouras¹¹⁶. Sua eficácia simbólica reside no fato de terem sido benzidas pelo padre

¹¹⁵ Observei que estas não estão ligadas apenas aos casos dos maus olhados e se estendem para qualquer tipo de visita indesejada.

¹¹⁶ Na sabedoria local, as chuvas mais intensas são aquelas que vem de Santa Rita de Caldas e ao perceber a movimentação das nuvens, as pessoas esperam que estas sejam mais pesadas do que outras que vem de lugares diferentes, como Andradas ou Poços de Caldas. Uma vez que este tipo de conhecimento não é adquirido por meio

na missa de Domingo de Ramos (Foto 8). Uma parcela das pessoas que comparecem ao ritual leva suas ramas de casa. Ao término do ritual oficial, os moradores se dirigem ao altar ou a outras partes da igreja onde elas estão dispostas com o intuito de levar para o domicílio. Uma vez que o número de plantas é menor que o de pessoas porque elas não objetivam levar apenas uma, a concorrência para conseguir a quantidade necessária é grande e considerando que determinado tipo de conduta, sobretudo em um templo religioso, pode ser socialmente reprovado, as crianças fazem o serviço correndo, se amontoando e disputando com outras.

Um ponto interessante sobre estas disputas que acontecem em todas as missas do Domingo de Ramos diz respeito ao funcionamento do rito familiar-caseiro. Mesmo que haja uma espécie de competição para a aquisição das folhas benzidas e a intenção é o resguardo do lar, à medida em que o rito pode ser feito em várias casas ao mesmo tempo, não deixa de conter uma dose de coletividade porque não é possível, entre outras coisas, espantar a tempestade apenas de uma residência. Em casa, os agentes do catolicismo popular guardam as ramas em lugares específicos com a finalidade de usá-los quando considerarem necessário.

Foto 14: Folha seca da palmeira.



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Para isto, há um cálculo racional de controle sobre seu uso mediante o fato de serem obtidas uma vez ao ano e as chuvas fortes acontecerem em várias ocasiões durante este período. Não é possível mensurar a quantidade de pessoas que fazem o rito. Presenciei-o em algumas casas e o fato de muitas pessoas levarem as folhas, pode indicar a adoção desta prática em várias famílias e a sua permanência uma vez que as crianças são integradas a ele tanto na coleta quanto durante a queima das folhas. A importância que elas possuem ficou muito evidente no ano de 2020 em que não houve a missa presencial por ocasião da pandemia e o padre passou pelas ruas benzendo as ramas nas entradas das casas.

Conforme determinada chuva se intensifica, sobretudo pela recorrência de trovões e relâmpagos que podem interromper o fluxo de energia elétrica, as pessoas que optam em utilizar as ramas, as pegam conjuntamente com uma panela, uma caçarola ou um pequeno caldeirão. Em algumas ocasiões, estes objetos se localizam ao lado das plantas para facilitar o uso. Com ambos posicionados, às vezes com uma vela acesa¹¹⁷, a família se reúne ao redor do recipiente, onde as folhas secas são cortadas manualmente, amassadas e colocadas em seu interior. Logo que o fogo é colocado, rezas são iniciadas, preferencialmente o Pai Nosso e a Ave Maria, e, em alguns casos, presenciei também o pedido pela intervenção de Santa Bárbara¹¹⁸. O período de duração do rito corresponde ao tempo de combustão e, portanto, pode durar alguns minutos, dependendo se a folha está mais seca.

Há dois pontos relevantes a serem expostos. Segundo descreveu Pierre Verger (1995) em seu trabalho *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá*, havia um ritual para o controle das chuvas que apresenta algumas convergências com o rito caldense de modo que não seria absurdo pensar em uma permeabilidade por meio das relações sociais geradas e geridas pela escravidão no Brasil, o que evidenciaria, a característica do hibridismo cultural no catolicismo popular. Nas palavras de Verger:

A receita para parar a chuva (awúre imú òjò dúró) pertence ao odu ogbè òyèkú e determina que se queimem juntas ewé èkùkìr (Cynometra Manii, Leguminosae Caesalpinoideae) e ewé òkùnkùn (*Palmae* sp.), colocando-se a mistura em uma panela quebrada e adicionando cinzas. Tudo então deve ser posto no teto da casa ou em algum lugar a céu aberto.” (1995, p. 73)¹¹⁹

¹¹⁷ No catolicismo popular, a vela é um elemento importante de ligação e comunicação com o outro mundo, sendo usada em várias situações que serão apresentadas à frente.

¹¹⁸ A capela de Santa Bárbara, localizada na serra local e, em específico, na Pedra do Coração, mostra a constância deste tipo de chuva historicamente na cidade além de poder evidenciar a profundidade histórica deste rito em momentos em que os para-raios não existiam na cidade.

¹¹⁹ Grifos meus.

Merece destaque também a relação dos padres com o catolicismo popular local, o que acena para outro aspecto que o compõe: não é oposto ao oficial. Já vivenciei a benção de casas consideradas assombradas ou que estão aparecendo animais perigosos como cobras ou sapos, muitas vezes interpretados como feitiços. Por isso, estas duas formas de catolicismo não se configuram como contrárias e em oposição. No caso da queima das folhas de coqueiro para acalmar o tempo, os padres conhecem os motivos e nunca presenciei, ao menos publicamente, algum modo de invalidar simbolicamente tais práticas ou tratá-las como superstições populares. Sem dúvida, este rito não possui legitimidade em face da liturgia católica. Porém, estas formas de participação direta ou indireta, de aceitação ou de convivência, mesmo que não indiquem, *a priori*, uma comunhão com o sistema simbólico local, evidencia uma correlação, por menor que seja, entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular. Isto não significa que os atritos são inexistentes, mas estas relações de complementariedade, ao meu ver, contribuem para que as práticas religiosas populares continuem a viver na contemporaneidade.

Em meio as práticas coletivas e familiares de resguardo do lar, é imprescindível considerar que elas podem adquirir tonalidades individuais, mesmo que as pessoas vivam conjuntamente em uma residência. Isso significa que determinadas formas de agir ou de pensar o mundo se situam em uma esfera do agenciamento por representar a autonomia na ação (ORTNER, 2006) além de apontar um modo próprio de interpretar suas categorias simbólicas (GEERTZ, 1989) e mostrar o agir balizado por interesses e formas particularidades de ver o mundo (SAHLINS, 1990). Tive contato com, pelo menos, duas formas de proteção da casa que exibem as subjetividades ligadas ao sistema simbólico.

Um homem, que chamarei aqui de João e morador da cidade, tem o costume de usar a água benta - sacralizada nas missas transmitidas pela televisão – como proteção dos cômodos ao passá-la com um pano no chão de toda a área de sua casa, principalmente perto das portas de entrada, da cozinha e da sala. Já o entrevistado Aristides também utiliza a água benta proveniente das missas pela televisão, porém, tem o costume de jogar uma parcela em seu filtro de barro. A outra é destinada às plantas e às árvores do seu quintal, como forma de prevenção, segundo ele, aos feitiços e aos mau olhados. A presença da subjetividade em ambos os casos joga luz sobre algo mais do que a agência tomada em seu sentido individual. Ao mostrar distintos modos da ação religiosa e ao colocar em evidência a criatividade no sentido proposto por Brandão (1981) e por Porto (2007), estas atuações e estes costumes pessoais revelam como este sistema simbólico é aberto por ser interpretável.

Neste contexto, estas práticas revestidas por visões de mundo são partilhadas pelos católicos independentemente de classes sociais. Em várias conversas e em algumas entrevistas, observei a presença de elementos do catolicismo popular entre pessoas que podem ser consideradas membros de uma elite econômica local tanto na cidade quanto no campo e entre algumas que possuem determinado tipo de diferenciação social, como políticos. Por isso, não é possível seguir o recorte proposto por Brandão para o conceito. Deste modo, não percebo o catolicismo popular local como resultado deste antagonismo bem como não o vejo a partir de uma distinção entre aqueles que moram nas áreas rurais e na cidade.

Acredito que as diferentes formas como as pessoas se apropriam dos elementos deste sistema simbólico estão mais ligadas às subjetividades, às experiências próprias e às particularidades geracionais. Os agentes apropriam e usam as categorias do catolicismo popular de maneiras diferentes, contudo, sem abandoná-lo. Por isso, não é possível pensar no catolicismo popular como um sistema orgânico em um sentido durkheimiano no qual todos partilham igualmente dos mesmos aspectos. Existem pessoas que acreditam no poder de cura dos benzedores, mas se posicionam de forma cética em relação às previsões dos adivinhos, do mesmo modo que uma pessoa pode duvidar de um determinado relato sobre a aparição de uma assombração ao passo que outro pode ser considerado real ou verdadeiro. Consequentemente, o catolicismo popular caldense se configura como dinâmico e aberto porque novos elementos culturais podem se integrar a este sistema religioso ao serem traduzidos e, assim, passam a compor o conjunto de crenças, como, possivelmente, foram os casos do espiritismo e do protestantismo em fins do século XIX por meio dos jornais locais.

A seguinte matéria, publicada em 1876 e intitulada *Um inquérito ácerca do Speritismo* mostra o combate do catolicismo e do pensamento científico ao kardecismo. Nela, há o relato de uma comissão que averiguou alguns fenômenos nas mesas volantes. Segue a conclusão:

Entretanto os spiritistas propagarão obstinadamente as suas idéas mysticas inculcando-as como novas verdades scientificas. Estas idéas são acolhidas por bastantes indivíduos, porque correspondem a velhas superstições contra as quaes há muito lutão a sciencia e a verdade. [...] Bazeando-se no conjunto que conhecerão e virão, os membros da comissão são unanimes em formular a conclusão seguinte: os fenômenos spiritistas provém de movimentos inconscientes, ou de impostura consciente; e a doutrina spirita é uma superstição. (O Caldense, 29 de outubro de 1876, número 91, p. 3-4)

Esta referência traz alguns elementos para pensarmos o catolicismo popular em Caldas. Primeiramente, é provável que a maioria dos moradores locais não fosse letrada nesta temporalidade. Desta maneira, as ideias contidas na matéria podem ter chegado aos moradores

por meio de sua circularidade¹²⁰, isto é, por intermédio do contar e da memória. Secundariamente, não se pode afirmar com clareza a forma como se apropriaram do conteúdo e tentar pode ser um equívoco. De todo modo, é possível pensar em interpretações da população local acerca da relação com o outro mundo, seja como manifestações do Diabo, de espíritos ou de assombrações. Também não é possível afirmar que a permeabilidade ocorreu no sentido exposto pelos redatores do periódico porque o contar pode promover a modificação da narrativa.

O que pretendo sinalizar é que, mesmo em face da negação ou descrença, o sistema simbólico atua e a rejeição representa a adição de novos elementos, ou seja, mesmo a negação destes eventos contidos na matéria como os barulhos nas mesas, o dinamiza ao se posicionar mediante outra perspectiva religiosa. Neste ponto, um elemento do catolicismo popular na abordagem feita por Porto (2007) me parece bastante relevante e gravita em torno da ideia de que ele possui uma capacidade de “ (...) lidar com tradições religiosas diferenciadas de uma maneira criativa e particular. ” (p. 20).

De fato, os jornais desta época possuíam conteúdos religiosos e, por vezes, atacavam outras cosmovisões. Mas, também continham publicações que incluíam outras formas de presença do outro mundo na cotidianidade. É possível perceber isto na seguinte matéria abaixo que articulou esta característica com o catolicismo para além de suas demarcações tomando como referência a adivinhação e contribuiu, por meio da circularidade cultural, em certa medida, para o dinamismo e a formação contínua do catolicismo popular local. Seu título era Livro de Sortes – Para as noites de S. Antonio, S. João, S. Pedro e S. Anna.

Adivinhador – Livro Feiticeira das Senhoras, ou Novissimo Oraculo de donas e donzellas, tendo 70 perguntas e 1,120 respostas de fazer pasmar pelo seo acerto. Obra magica composta com incrível paciência durante a lucidez de uma somnambula para divulgação dos segredos mysterios, paixões e destinos do bello sexo, própria para ser consultada nas reuniões familiares e principalmente nas noites de fogueira de S. Antonio, S. João, S. Pedro e S. Anna e posta ao alcance de todos para a felicidade de muita gente [...] (O Caldense, 25 de julho de 1876, número 74, p. 4)

A questão levantada acima por Porto é emblemática para pensar a formação do catolicismo popular no Brasil e, em especial, deste desenvolvido em Caldas a partir dos conceitos de hibridismo cultural e de tradução cultural. Quanto ao primeiro e tal como abordado

¹²⁰ É interessante pensar isto a partir de uma colocação no jornal Gazeta de Caldas: “O Jornal é uma carta universal que sem endereço é dirigida a todo mundo. E de facto. O jornal que conta um cento de assignantes, conta pelo menos um milhão de leitores. Pulam por toda parte filantes de jornaes. Entretanto, é diminuto o numero de contribuintes para a sustentação da imprensa, principalmente no Brazil”. (Gazeta de Caldas, 22 de maio de 1881, Variedades, p.2)

na introdução deste trabalho, optei por seguir a delimitação proposta por Vainfas (1995) ao entender proximidades teóricas com o objeto de estudo desta pesquisa. O historiador apontou o hibridismo cultural como um amálgama entre culturas distintas por meio de interações multifacetadas que incluem resistências, circularidades e aproximações. Para Vainfas, a Santidade de Jaguaripe, assim, representava um “Rito a um só tempo católico e tupi – assim parece ter sido o rebatismo da santidade. Rito compósito, a confirmar, no conteúdo e na forma, o hibridismo cultural insurgente que caracterizava a própria seita.” (1995, p. 124). Entendo necessário complementar esta formulação com a visão de Peter Burke na obra *Hibridismo Cultural* (2010) em que o conceito é entendido como um processo dinâmico marcado pelas permeabilidades e que possibilitam a diversificação entre culturas distintas. Nesse sentido, o catolicismo popular em Caldas deve ser pensado da mesma maneira, sob o prisma de um processo ininterrupto através de assimilações, permeabilidades e, inclusive, rejeições culturais tecidas, inicialmente, pelas (com)vivências com africanos e com ameríndios¹²¹.

O hibridismo cultural não pode ser visto de forma cindida da tradução cultural porque esta filtra os elementos de outras culturas a partir das categorias do próprio sistema simbólico. Segundo Burke (2010), a tradução estaria vinculada aos

[...] esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo. No nível microscópico, o esquema tem uma função semelhante à visão de mundo ou ao estado de coisas característico de uma determinada cultura. (p. 26)

Considerar o hibridismo cultural como elemento que constitui o catolicismo popular em Caldas requer também pensá-lo a partir de suas historicidades, uma vez que ambos possuem historicidades, ou seja, aquilo que passa a fazer parte deste simbólico apresenta variações no tempo. Nesse ponto, a tentativa de fazer uma antropologia histórica sobre a sua formação se configura como algo relevante, principalmente, por ilustrar o seu processo de tecitura e de permanência que lhe permitiu chegar ao século XXI como algo que integra a visão de mundo dos católicos. Primeiramente, é necessário apontar que as práticas e mentalidades que compõem, ou compuseram, o catolicismo popular local, não podem ser enquadradas como *sui generis* no sentido de que são exclusivamente caldenses. Ainda que existam peculiaridades nas formas de pensar e viver uma religiosidade que transcende a oficialidade institucional da Igreja, muitas vieram da Europa nas caravelas portuguesas desde o século XVI (VAINFAS, 1995). Vale destacar, uma específica que faz parte do modo como os católicos interpretam a realidade

¹²¹ É importante colocar que as relações com as etnias nativas também são envoltas, em Caldas, pelas capturas de meninas ou jovens indígenas e que foram forçadas a casar. Durante toda a pesquisa, à medida que ouvi estas narrativas em algumas oportunidades, suponho que a prática de “pegar à laço” não era tão incomum.

cotidiana, a presença constante do outro mundo no material, inclusive entre os membros ordenados, como escreveu Mello e Souza.

Dizia frei Vicente que o demônio perdera o controle sobre a Europa – cristianizada durante toda a Alta Idade Média – e se instalara, vitorioso, na outra banda da terra – a América e, no texto da epígrafe, mais especificamente o Brasil. A infernalidade de demo chegará até a colorir o nome da colônia: Brasil, para nosso religioso, lembra as chamas infernais, vermelhas. E, aqui, ele foi vitorioso, pelo menos na primeira etapa da luta: esqueceu-se o nome de Santa Cruz, e a designação apadrinhada por Satanás acabou levando a melhor. (1986, p.67)

Neste universo mental, as representações de Deus e do Diabo, resultantes dos séculos anteriores, eram, portanto, muito claras no imaginário português quinhentista e tal como observo em Caldas, eram possíveis modos de ver os fenômenos da natureza. Em outro trecho da obra, Mello e Souza destacou uma parte de uma carta escrita pelo Padre Jerônimo Rodrigues acerca de uma ocasião de uma missa em que ocorreria o batismo dos carijós. Nas palavras do religioso “não pôde sofrer o desaventurado e ordenando uma tempestade de relâmpagos, trovões, vento e chuva, parece que visivelmente que andavam os demônios, (...)” (1986, p.69). É possível pensar em permanências que permeavam o imaginário dos primeiros colonos da região de Caldas em fins do século XVIII, mas que carregavam consigo transformações e hibridismos a partir da vivência com africanos e ameríndios. Assim, o catolicismo popular local é um processo contínuo de convergências culturais ao longo de quase duzentos e cinquenta anos em que as permeabilidades se vinculavam às particularidades históricas, como o protestantismo e o espiritismo no século XIX, mesmo que seja para categorizá-los como demoníacos. Isto sugere que este processo se caracteriza pela diversificação e, na última década, com a acessibilidade à internet, ele continua a se realizar.

A presença do Diabo¹²² é uma destas permanências no modo como os caldenses analisam o mundo que os cerca. Talvez, em algumas igrejas neopentecostais, esta figura que assombra o Ocidente há quase mil anos (DELUMEAU, 1989; MUCHEMBLEMED, 2001) seja mais recorrente por sua frequência nos rituais, mas entre os católicos não pode ser ignorada. Não são incomuns as narrativas que cercam a venda da alma e o estabelecimento de contratos legitimados pelo sangue dos agentes que em troca recebem ganhos materiais. Estes são dados que fazem parte da interpretação dos católicos, sobretudo, quando uma pessoa, normalmente comerciante ou fazendeiro, se enriquecem rapidamente. Este tipo de interpretação, que funciona também como

¹²² Brandão (1985) em seu trabalho antropológico em Caldas, ouviu de alguns moradores, entre fins da década de setenta e início dos anos oitenta, que os bailes envolviam o pecado, como a sedução entre homens e mulheres, sendo, portanto, invenções do Diabo.

uma fofoca, tem dividido espaço, há alguns anos, com uma outra explicação motivada pela influência dos meios de comunicação: o tráfico de drogas. Deste modo, este tipo de enriquecimento é atribuído tanto ao pacto com o Diabo quanto por esta ação ilícita e a transmissão da história depende da forma como o agente interpreta o enriquecimento. Segundo Aristides, muitas pessoas em Caldas vendem suas almas para o Coisa Ruim.

Você sabe, Deus que me perdoe! Se a pessoa vender a alma dela né? Aí quando você vai morrer, é o Diabo que vem buscar. Não é Deus não. É lógico. Tem gente aí que vendeu a alma a alma. Eu sei de gente aí. Muita gente. Por exemplo, aquele Sebastião que vem na Conceição. Ele ficou muito rico, aquele homem. Eles falam que vendeu a alma para o Capeta. Deus que me perdoe. (ARISTIDES, entrevista, 21/07/2020, 45 anos, Caldas)

Entretanto, algumas explicações estão ligadas apenas ao demônio, como é o caso daquelas que gravitam em torno do imaginário local sobre a maçonaria e sobre os seus membros. Muitas histórias circulam na cidade sobre um contrato estabelecido no momento da iniciação. Algumas informaram sobre o chicotear de uma imagem de Jesus como pré-requisito para o ingresso, outras relatam a existência de um bode¹²³ que vive em uma sala escondida e o interessante é a afirmação de que alguém viu, mas ninguém ao certo sabe quem é¹²⁴.

De todo modo, alguns eventos são interpretados sob esta ótica como o relato que ouvi de Rita que cuidava de uma idosa proveniente de uma família local. Nos dias que antecederam sua morte, ela não caminhava mais e vivia na cama. Inclusive, para ir ao banheiro, precisava ser carregada. A narradora contou que estava em outro cômodo da casa¹²⁵ quando ouviu um estouro¹²⁶ vindo do quarto. A idosa estava caída no banheiro e disse “Dá a mão aqui para mim Demônio, me leva para o Alberto”. A narradora ainda complementou “ Dizem que quando está para morrer vê esses trem” e que no momento do ocorrido queria pegar um rosário para rezar, mas não conseguiu. Rita, ainda, informou que o Diabo estava rondando a casa fazia mais de seis meses, o neto havia chamado o padre em algumas ocasiões para benzê-la, mas sem eficácia de modo que o Coisa Ruim foi embora apenas com o seu falecimento.

¹²³ Segundo Bethencourt (2004), este animal era visto como algo demoníaco. Esta representação permanece em Caldas e aparece em algumas narrativas de assombração, sugerindo que o bode é uma forma de manifestação metamorfoseada do Diabo.

¹²⁴ Segundo Aristides, “A maçonaria também não é de Deus. Ali diz, uma pessoa já me contou, tem uma cruz e que eles batem na cruz. Até é uma sala fechada.” (ARISTIDES, entrevista, 21/07/2020, 45 anos, Caldas).

¹²⁵ Em Caldas, o cuidador de idosos realiza todas as tarefas de uma empregada doméstica e além da exploração, recebe um salário baixo.

¹²⁶ Este barulho, ao que parece, indica o momento em que o Demônio se manifesta, uma vez que já presenciei em alguns relatos sobre as assombrações este estouro e muitas vezes veio seguido de um cheiro de pólvora.

Na explicação da narradora, não havia espaço para uma possível doença neurológica degenerativa por ocasião da idosa ver seu marido falecido em várias oportunidades. O barulho e a caminhada até o banheiro – impossível de ser feita sozinha nas condições que estava – a fizeram interpretar desta maneira, o que coloca em perspectiva o catolicismo popular como uma visão de mundo própria, mostrando, ainda, a participação do padre em sua manutenção. Neste sistema simbólico, a aparição do Coisa Ruim pode ser entendida a partir das ações que a pessoa teve ao longo de sua vida. Neste caso, ele estaria a atentando tal como fez com Cristo no deserto e estaria encaminhando sua alma para o Inferno. Contudo, a figura do Diabo é complexa no saber popular porque em algumas de suas aparições, a sua atuação seria uma forma de punição a uma pessoa ruim, o que o colocaria quase como um agente de Deus.

De um ponto de vista histórico, a formação do catolicismo popular se deu conjuntamente com a colonização da região a partir da primeira sesmaria em 1776, incorporando o que hoje são os municípios de Caldas, Poços de Caldas e Santa Rita de Caldas. Na década seguinte, ela se fragmentou entre filhos e genros do primeiro colonizador. O cemitério foi a primeira construção do catolicismo oficial na região e a primeira capela - datada de 1811 – foi erigida em um momento no qual havia um primeiro núcleo de pessoas que possuíam casas próximas. Por estes trinta e cinco anos, a população local não conviveu cotidianamente com os rituais públicos do catolicismo, como as missas e as procissões. Nesse sentido, o contato com o clero e com a religião não eram constantes e, mais do que isso, poderiam ser anuais.

Mesmo com a elevação à condição de freguesia (1813) e a obrigatoriedade da presença de um padre, ao que indicam os documentos que analisei, este, possivelmente, não morava no núcleo populacional, mas em outra freguesia. Todavia, considerando também o tamanho do seu território e uma população que foi ocupando outras áreas, cada vez mais distantes deste núcleo, a presença do catolicismo oficial na vida coletiva continuava rarefeita. Acrescenta-se a isso também a precariedade das estradas de terra, a acidentalidade do relevo da serra da Mantiqueira, os meios de transporte fundamentados na tração animal e o número insuficiente de sacerdotes para cobrir toda esta área¹²⁷. Nesse sentido, as vivências religiosas foram experienciadas na esfera doméstica, o que Gilberto Freyre (2006) chamou de catolicismo familiar ao se referir à época colonial. Este relativo distanciamento teceu uma característica relevante do catolicismo popular caldense e presente nas reflexões de Brandão (1985): a autonomia da população leiga

¹²⁷ Segundo Fernando Novais (1997) as sensações de instabilidade, provisoriedade e precariedade marcaram as relações sociais no período colonial.

no fazer religioso. Para a maioria dos moradores, rotineiramente, não haviam padres, não haviam rituais, não haviam igrejas ou, pelo menos, não do modo como os católicos em Portugal vivenciavam sua religião e estavam habituados (MOTT, 1997).

Desta maneira, o catolicismo foi tecido em meio às adversidades, fundamentado nas rezas, no culto aos santos e, por isso, mediante as necessidades religiosas, adquiriu tonalidades de improviso como forma de superá-las. Na verdade, estas dificuldades compõem um quadro mais amplo que atravessa as relações sociais e o campo da cura, pertencentes também à cultura caipira e ao seu modo de vida rural. Por isso, em Caldas, o catolicismo popular e a cultura caipira possuem um vínculo maior do que uma correlação, ambos, mediante as circunstâncias materiais e históricas, são co-incidentes e o improviso emergiu como uma forma de lidar com os problemas cotidianos.

Segundo Mello e Souza (1997), a história da colonização, em seus três séculos, foi distante das igrejas e núcleos administrativos, o que corroborou para a constituição de formas de convívio social variadas e originais.

Foi nesses espaços novos, nesse mundo distinto que homens cada vez mais familiarizados com hábitos de privacidade improvisaram, à sua moda, novas formas de vivê-los – inclusive para poderem suportar melhor o imprevisível de situações inéditas e neutralizar a angústia ante seus desdobramentos. (MELLO E SOUZA, 1997, p. 44).

Para Leila Algranti (1997), estas interações sociais foram marcadas por relações domésticas e pelo isolamento, ainda que nos núcleos populacionais haviam as festas e as missas que atraíam as famílias que morassem relativamente próximas. Neste ponto, refletindo sobre o passado caldense e todas as adversidades colocadas acima, é possível supor que estas idas ao arraial e, posteriormente, à freguesia não eram tão comuns e, ainda hoje, para algumas comunidades rurais esta condição permanece.

Optei em colocar a foto abaixo para elencar a formação do catolicismo popular em Caldas e levantar algumas perguntas que emergiram ao longo desta pesquisa. Primeiramente, é necessário apontar que a totalidade captada na imagem corresponde ao município de Caldas e neste espaço existem inúmeras comunidades rurais, roças, fazendas que se constituíram de forma distanciada e não aparecem na foto por ocasião do relevo. Na contemporaneidade, o acesso à cidade em virtude da distância é dificultado de modo que muitas pessoas, poucas vezes ao ano, comparecem ao centro urbano. Se esta adversidade se constitui como uma permanência

e atrelada à ela é possível inserir a precariedade das estradas de terra, como os moradores supriam suas necessidades religiosas nos séculos anteriores? Há que se considerar ainda que nestes tempos históricos o território de Caldas era muito maior do que hoje e isto abre, inclusive, a hipótese de pensar que este catolicismo popular de Caldas, atualmente, transcende suas próprias fronteiras geográficas, sobretudo no campo cultural.

Foto 15: Vista da Pedra do Coração na serra da Mantiqueira.



Fontes: Arquivo pessoal do autor.

Muitas questões levantadas sobre estas cotidianidades não podem ser respondidas em sua totalidade em virtude da precariedade dos registros oficiais independentemente de sua natureza. Todavia, estas lacunas histórico-antropológicas podem ser trabalhadas de forma razoável sem que se procure uma resposta que encerre a discussão. A intenção da reflexão não é responder estas questões, mas pensá-las sem abandonar a relação entre o passado e o presente, sobretudo porque o primeiro incide, em maior ou menor medida, sobre o segundo. Ao observar algumas características que permitiram apreender o catolicismo popular caldense na contemporaneidade e ao perceber, por meio da memória de moradores mais velhos nas entrevistas ou em conversas informais, que estes elementos, como a relativa ausência cotidiana

da Igreja enquanto instituição ou a autonomia dos leigos no fazer religioso – muitas vezes domiciliar – também faziam parte de suas vivências, é razoável pensar que tais aspectos também faziam parte de tempos mais antigos, mas, obviamente, não de forma idêntica.

Deste modo, a pergunta colocada acima e as reflexões que emergiram dela, me fizeram aproximar da perspectiva do imprevisto como mecanismo de supressão das dificuldades. Ainda que Mott (1997) e Mello e Souza (1997) tenham se orientado por um recorte colonial, a partir da memória da população caldense no século XX, foi possível apreender muitos aspectos discutidos por estes historiadores e que, por outro lado, transcendem as questões religiosas, uma vez que tais dificuldades ocorreram em várias interfaces da vida social.

No que concerne às religiosidades, a questão da autonomia dos fieis em relação à sua vivência religiosa cotidiana me parece clara, posto que o contato com os rituais oficiais do catolicismo celebrados apenas por pessoas ordenadas, não fazia parte de suas rotinas. Isto favoreceu com que determinadas práticas e visões de mundo ultrapassassem as barreiras doutrinárias da Igreja (VILHENA, 2004), como é o caso do seguinte rito de morte vivenciado por uma narradora, na década de sessenta, quando sua irmã faleceu.

Eu acho que não tinha. Ela morreu lá no Botafogo, mas não tinha padre não, eu não lembro. Não tinha nada de extrema-unção. Punha a vela na mão não é? Na hora que estava morrendo, na hora de morrer. Às vezes se estava morrendo ou na hora que tinha acabado de morrer. [...] Não tinha caixão, [ela] ficou lá em cima da mesa da sala lá. Ficou em cima da mesa lá. Aí depois tinha um homem do povo dos Miguéis lá, que até depois ele morreu também, caiu da ponte do Rio Pardo e morreu. Mas ele ia. Todo mundo que morria, chamavam ele para fazer o caixão, mas até fazer o caixão demorava não é? [...] Não tinha esse negócio de velar. Tinha lá por exemplo, os vizinhos iam lá, viam não é? Iam embora. [...] Eu lembro que, até foi o avô que [...], ele não quis deixar o pai [levar o caixão]. Punha, montava o cavalo e punha o caixãozinho nos arreios da frente, sabe? Atravessado e levava para São Pedro no cavalo [...] nós não fomos. Não foi ninguém [da família]. Não sei se o pai foi, mas não fomos. Não foi ninguém não. Aí levou para São Pedro e enterrou lá. Lembro de ver meu avô e pegar ela. (LÁZARA, entrevista, 10/10/2017, 64 anos, Caldas).

Esta narrativa evidencia a peculiaridade que envolveu um rito de morte no bairro Botafogo e é capaz de trazer à luz uma prática coletiva tecida ao longo do tempo. O modo como a narradora contou, explicita a ausência do padre, fato comum na vida cotidiana. Em face disso, o imprevisto se configurou como uma forma de conduzir a alma da menina para o Paraíso por meio do uso das velas acesas¹²⁸, evitando, ainda, que sua alma pudesse vagar pelo mundo dos vivos. Desta forma, este rito mostra ao mesmo tempo o imprevisto e a autonomia dos agentes

¹²⁸ As velas só possuem eficácia simbólica se estiverem acesas. Segundo, Vilhena (2004), elas possuem várias atribuições espirituais, porém, ligadas às almas dos mortos.

mediante as condições de contato com o catolicismo oficial e que representam continuidades históricas. Outro ponto considerável gravita em torno de um possível desvio ou heterodoxia em relação ao ritual das Exéquias que tem a mesma funcionalidade religiosa.

Acredito que, do ponto de vista da família e considerando que este rito possivelmente era feito por outros moradores, estas ações religiosas não são heresias, mas se configuram, acima de tudo, como modos particulares, vinculados ao catolicismo, de promover a salvação da alma, haja vista que não havia um clero próximo ou não haveria tempo hábil para o ritual oficial. Nesse sentido, o catolicismo popular em Caldas, não se teceu em oposição ao oficial enquanto intencionalidade. Assim, ele é uma forma particular de vivenciar a religião e resolver os problemas espirituais e, por isso, foi simbolicamente tecido extrapolando os limites da doutrina católica (VILHENA, 2004).

Esta questão acerca da autonomia também pode ser vista em ritos coletivos feitos entre os vizinhos, como as rezas, os terços e as novenas. Mesmo que permaneçam hoje, nas décadas anteriores e nas áreas rurais, eram resultados das ações dos próprios moradores cujas casas eram distanciadas umas das outras e sem a intervenção do clero. Este costume, ao que parece, era difundido em várias comunidades e realizado semanalmente, respeitando um rodízio por residência, pelo menos nas áreas próximas ao distrito de São Pedro de Caldas de modo que o anfitrião rearranjava o interior da casa para acolher o grupo de visitantes. Desta maneira, as vivências religiosas dos católicos que moravam distantes do centro religioso local, além familiares, eram coletivas e foram articuladas de modo a superar a ausência dos rituais em seus bairros. As missas, quando aconteciam em situações fora do calendário oficial – as festas anuais do santo padroeiro -, eram também improvisadas, sendo realizadas nos quintais das casas usando as mesas e as cadeiras - destinadas para o padre e para sua equipe - em meio às galinhas, aos cachorros, e ao chiqueiro. Esta temporalidade, possivelmente, antecedeu a construção das igrejas dos bairros e indicava um momento em que as capelas eram pequenas para receber todas as pessoas.

Assim sendo, o catolicismo popular é um sistema simbólico aberto, interpretável, tecido ao longo dos séculos pelos improvisos, pelas (com)vivências cotidianas com indígenas e africanos e, por isso, se caracteriza como híbrido. Deste modo, ele também foi tecido de modo a ultrapassar, em certo sentido, os limites do oficial. Ao colocar este sistema simbólico como histórico, engendrado por permanências, ele se configura como uma concepção particular que orienta as práticas sociais e atua como um mecanismo que possibilita a tradução cultural, sendo,

portanto, uma espécie de filtro. O catolicismo popular também baliza as interpretações das experiências a partir das inúmeras formas de manifestação do outro mundo no cotidiano bem como a ação das pessoas em seus modos, muitas vezes particulares, de comunicação com esta esfera da existência.

Em virtude destes aspectos, o catolicismo popular não passa por um recorte de classe como algo determinante. Mediante minhas experiências em Caldas, os católicos pensam por meio das categorias deste sistema e, mesmo, as possíveis divergências de interpretação se situam nele do mesmo modo que as maneiras individuais de compreensão do sagrado na vida cotidiana. Em face da história e da memória local, também é possível apontar que o catolicismo popular local não é de oposição ao oficial (AZZI, 1978), mesmo que extrapole os limites da crença e da ação estabelecidos pela Igreja porque são formas concretas para lidar com problemas reais da vivência religiosa e, deste modo, autonomia, criatividade, improviso e hibridismo cultural são desdobramentos da história local.

CAPÍTULO 3

NO LIMIAR DA CURA E DA DOENÇA: O PODER MÁGICO DE BENZEDORAS E DE BENZEDORES

Há alguns anos, um jovem morador de uma comunidade rural de Caldas, ficou enraivecido de tal modo que quebrou alguns objetos de sua casa e quis agredir seu pai e sua irmã. Após os transtornos na residência, ele saiu de casa a esmo enquanto seu pai, desesperado, falou “segura meu filho que o Diabo está levando”. Eu expus esta narrativa em minha dissertação de mestrado. Contudo, ao conversar com um parente desta família – algum tempo depois – me foi contado a continuidade deste evento. Depois de conseguir trazer o jovem à residência, sua mãe – uma benzedeira – o sentou em uma cadeira e fez algumas orações pedindo a Deus para que ele voltasse à normalidade. Não foi apenas isto que aconteceu. Passado algum tempo, talvez dias, apareceu uma mancha na parede da casa cujo contorno foi interpretado como uma imagem de Nossa Senhora. Me foi dito que o vulto não poderia ser resultado de uma infiltração de água porque não havia chovido naqueles dias. Ele simplesmente apareceu.

Segundo Robert Darnton (1986) e Peter Burke (1989), os contos apresentam variações à medida em que circulam. Darnton trabalhou com os contos franceses partindo da premissa de suas modificações, ao longo do tempo, até serem catalogados na segunda metade do século XIX¹²⁹. Burke focou nas migrações das narrativas em povos diferentes na Europa, o que resultou em sua noção de tradução cultural¹³⁰. Desta maneira, a transmissão oral não permite pensar em uma precisão. Esta colocação pode ser pensada em Caldas, ainda que ambos os historiadores estivessem trabalhando com contextos mais amplos. Ouvi outras versões deste caso. Algumas informaram sobre uma tentativa de estupro da irmã. Em outras, ele chegou a morder a parede de sua casa. Todavia, alguns elementos da estrutura narrativa permaneceram em quase todas as versões: o jovem enraivecido, a presença do Diabo, o benzimento e a aparição de Nossa Senhora.

A partir destes elementos em comum é possível observar o catolicismo popular enquanto uma visão de mundo. As ações do jovem, longe de serem consideradas normais ou

¹²⁹ “Não pode sequer ter certeza de que o texto corresponde às versões não escritas que existiam um século antes. Embora possa encontrar muitas evidências provando que o conto em si existiu, não pode acalmar suas suspeitas de que talvez tenha sofrido grandes transformações antes de chegar aos folcloristas da Terceira República.” (DARNTON, 1986, p. 33)

¹³⁰ “E ainda a estória da ‘donzela salva’, que inutilmente pede socorro a cada membro de sua família e é afinal salva pelo seu amado, é conhecida em regiões tão distantes e com tradições culturais tão diferentes quanto a Inglaterra, a Finlândia e a Sicília.” (BURKE, 1989, p. 80)

corriqueiras, foram interpretadas como influenciadas pelo Diabo – figura recorrente no modo como os caldenses católicos observam os eventos que os rodeiam. Outro ponto relevante é a combinação desta interpretação com a benzedura de sua mãe e o vulto na parede da casa. Assim, o panorama que se apresenta é de uma intersecção simbólica entre o Diabo, a benzedura e a aparição de Nossa Senhora, aspectos do outro mundo que norteiam a leitura que as pessoas fazem da realidade e, por isso, ao estarem em articulação, fazem parte de um mesmo sistema simbólico.

Um outro dado que fornece complexidade a este evento está ligado às narrativas que colocam o jovem sob o efeito de drogas ilícitas em virtude seu histórico, o que sedimentou também uma outra versão do caso. Contudo, mesmo nesta variação, ouvi uma interligação entre ambos os tipos de explicação, algo como a ingestão de droga favoreceu possessão demoníaca naquele momento. Nesse sentido, as diversas formas de interpretação evidenciam, por um lado, o dinamismo do catolicismo popular em Caldas e, por outro, sugerem o quanto este não pode ser tomado como algo orgânico no sentido de que as pessoas utilizam as mesmas categorias de maneira idêntica. Por isso, o catolicismo popular enquanto sistema simbólico é aberto, interpretativo e balizado pelas vivências dos agentes.

Nesta relação pendular entre indivíduo e cultura, a complementariedade destes conceitos não pode ser vislumbrada sob a ótica de uma polarização e, mesmo, no caso das pessoas que não acreditaram em uma presença do Diabo, seja através de uma influência ou seja por meio de uma possessão, a rejeição significa um modo de reprodução cultural (SAHLINS, 1990). Este é ponto sobre o qual Sahlins definiu sua teoria da história a partir da relação entre estrutura e evento na qual as pessoas reagem a este último de acordo com suas próprias percepções e em consonância com seus interesses, sem que haja uma ruptura simbólica com a cultura, mesmo que esta possa ser alterada na ação. Assim, tal como observo em Caldas, ela ganha tonalidades históricas e se configura a partir de um amalgama entre permanência e transformação - tecidas no tempo. Portanto, o catolicismo popular e as categorias que o constituem, como a figura do Diabo, a aparição das assombrações, como as almas dos mortos, ou o poder dos benzedores são profundamente históricos.

A partir deste ponto, resta apenas um pequeno passo lógico até confundir história com mudança, como se a persistência da estrutura através do tempo (pensemos na *pensée sauvage*) não fosse histórica. Porém, mais uma vez, a história havaiana certamente não é a única em demonstrar que a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia (SAHLINS, 1990, p. 180)

Dessa forma, o catolicismo popular não pode ser pensado como algo estanque no tempo e as continuidades também carregaram transformações que permitiram sua vivência na atualidade (PEREIRA, 2002). Com as práticas da benzedura, este processo não foi diferente, uma vez que a produção dos sentidos é uma condição *sine qua non* de sua permanência. Nesse sentido, tais práticas não podem ser entendidas como idênticas há duzentos anos do mesmo modo que não devem ser vistas como exclusividades locais, ainda que hajam particularidades que envolvem o tempo, o meio natural, a cultura e a personalidade de cada benzedor, posto que mediante o desenvolvimento do seu poder mágico, ele pode criar suas próprias orações. Em face disso, as práticas e as mentalidades que envolvem o benzimento adquirem uma complexidade que se torna mais acentuada quando colocadas na esteira do tempo e por isso, é necessário, também, pensá-las historicamente.

4.1 Narrativas históricas e as permanências das práticas de benzer

Os benzimentos, como colocado acima, não se configuram como particularidades do universo simbólico caldense e estavam presentes em Portugal, como observou Francisco Bethencourt (2004) em sua pesquisa. Entretanto, a Igreja Católica os observou como desviantes da fé e, de certo modo, os benzedores eram observados do mesmo modo como os feiticeiros e os adivinhos¹³¹. Esta forma sintetizadora parece ser um *modus operandi* resultante do Santo Ofício no qual diferentes práticas e visões de mundo foram agrupadas afim de cunhar a ideia de sabá e que Carlo Ginzburg demonstrou em *História Noturna* (1991). Em Portugal no século XVI, para além desta perspectiva oficial do catolicismo e de um ponto de vista antropológico, as diferenciações entre os usos da magia e seus agentes, certamente, eram nítidas no conhecimento popular. As pessoas sabiam a quem recorrer mediante às suas necessidades cotidianas, tanto para pedir algum malefício e achar algum objeto perdido ou roubado quanto para alcançar a cura para determinada enfermidade (BETHENCOURT, 2004). Assim sendo, a presença dos benzedores em Portugal também é atestada pelo historiador em outro trecho de seu trabalho.

Os curandeiros ou salutadores (termo mais utilizado) também eram designados em Portugal como benzedeiros. Com efeito, muitas das descrições de cura que registramos passavam por benzeduras, geralmente acompanhadas de orações (ensalmos), bafejos, cuspidelas e aplicações rituais de determinados materiais

¹³¹ Segundo o frei Bartolomeu dos Mártires: “Também contra este mandamento pecam todos os que têm companhia e comércio com o demônio, ou o chamam e usam seu poderio: como são todos os feiticeiros e feiticeiras, benzedeiros e benzedoiras, adivinhadores, agoureiros, lançadores de sorte e assim todos aqueles que vão buscar a qualquer destes para lhes administrar alguma cousa ou lhe pedirem qualquer outra ajuda.” (BETHENCOURT, 2004, p. 41-42)

(nomeadamente azeite) valorizadas pela medicina tradicional (BETHENCOURT, 2002, p. 77)

Nesse sentido, é possível apreender que as práticas de cura quinhentistas e portuguesas possuem aproximações com os modos como a benzedura é exercida em Caldas, de um modo geral, a partir da utilização de orações e das plantas medicinais. Há que se considerar também esta concepção que amalgama religiosidade e cura não é algo específico da cultura portuguesa e faz parte, do mesmo modo, das cosmovisões indígenas e africanas. Considerando que o catolicismo popular é um processo de convergências, seria equivocado supor apenas a referência portuguesa. Por outro lado, pensando a história caldense e evidenciando a ausência de documentos que explicitassem especificamente as sociedades africanas e indígenas que fizeram parte da confecção das crenças locais, é necessário, pelo menos, apontar alguns trabalhos que exibem esta compreensão na qual há a associação entre religião e cura.

É o caso, por exemplo, da pesquisa de Victor Turner, intitulada *A Floresta de Símbolos* (2005) e que é resultada de suas experiências na sociedade ndembu (Zâmbia) durante o século XX. Nela, a morte e as doenças eram interpretadas a partir de questões religiosas que poderiam envolver as práticas de feitiço ou presença do espírito de algum antepassado morto (sombra) que fora desrespeitado.

No seu tratamento da doença, os Ndembu, como nós, reconhecem sintomas e distinguem entre diagnóstico e terapia. Porém, a semelhança termina aqui. Os Ndembu não reconhecem causas naturais para a doença, mas, como vimos, acreditam que elas são produzidas por sombras punitivas ou por feiticeiros invejosos. Os seus clínicos são adivinhos, e seus terapeutas são mestres de cerimônias. (TURNER, 2005, p. 450)

Turner acompanhou o processo de cura de um caçador considerado pertencente à uma hierarquia social elevada em sua comunidade. O adoecimento de Kamahasanyi envolveu palpitações cardíacas, dores nas costas e no peito além da fadiga que o impediam de exercer funções como o plantio e a caça. O ritual de cura¹³², apenas a última parte do processo, foi feito por um curandeiro enquanto o caçador estava deitado - ora tremendo, ora convulsionando - e envolveu o uso de cantos, de tambores e de emplastos feitos com as plantas locais¹³³. A doença de Kamahasanyi foi provocada por uma sombra e revelou, em plano de fundo, os conflitos sociais de sua aldeia, ou seja, aquilo que estava sendo retirado durante a cerimônia eram os problemas interpessoais, de modo que “A perseguição de Kamahasanyi pela sombra do chefe

¹³² Segundo Turner, rituais semelhantes eram encontrados entre os povos bantu centrais, centro-ocidentais e na Angola.

¹³³ Tal como em Caldas, algumas são interpretadas como dotadas de poderes mágicos.

falecido não era, assim, dirigida contra a sua pessoa, mas contra o grupo que ele representava.” (TURNER, 2005, p. 467).

Nesse sentido, a categoria doença entre os ndembu possuía tonalidades sociais e o curandeiro atuava também como um agente de normalização das relações entre as pessoas da comunidade.

E, no entanto, existe margem de manobra nesse processo para o curandeiro levar em consideração as nuances e distinções delicadas presentes nas relações interpessoais. Por exemplo, lhembu lidou com relações idiossincráticas entre um pai e um filho, um marido e uma esposa, um tio e um sobrinho, mas o seu objetivo principal era fazer com que os indivíduos fossem capazes de realizar os seus papéis sociais com sucesso, no âmbito de uma estrutura tradicional de posições sociais. Para ele a doença era a marca do desvio da norma. As sombras punem tais desvios. (TURNER, 2005, p. 487)

Em Caldas, alguns benzedores possuem algumas proximidades com o curandeiro ndembu. Esta colocação se inscreve no campo da comparação antropológica e não há qualquer tipo direto de proximidade cultural enquanto permanência ou herança simbólica. O senhor Hélio é um destes agentes do benzimento que convivi durante as pesquisas de campo. Ao receber as pessoas em sua casa, ele as acomoda na sala e inicia uma conversa que envolve a cotidianidade, a rotina e aquilo que as afligem. Desta maneira, o processo de cura não é restrito ao ritual em seu sentido estreito uma vez que os diálogos acontecem antes e depois do ato de benzer. Nesse sentido, Hélio atua como um conselheiro porque em Caldas, as categorias de cura e de doença também apresentam, em alguns casos, aspectos sociais. Assim, há uma divisão na cultura local que coloca de um lado as “doenças de benzedor” e de outro as “doenças de médico”.

O panorama que se abre a partir desta distinção está relacionado com a funcionalidade de ambos os saberes, o popular e o científico/oficial. Apesar de ambos serem voltados à cura, suas epistemologias apresentam poucas convergências. Neste contexto, a benzeção foi entendida, por muitos estudiosos desta temática, como um modo de cura através da palavra (PEREIRA; GOMES, 2018; QUINTANA, 1999; MOURA, 2009) e que é envolvido pela religiosidade. Assim, foi definida por Edimilson Pereira e por Núbia Gomes da seguinte maneira:

Uma benzeção é uma linguagem orogestual com a qual algumas pessoas – detentoras de poder especial – controlam as forças que contrariam a vida harmoniosa do homem. Benzer é garantir o funcionamento da normalidade desejada e conter o mal. (PEREIRA; GOMES, 2018, p.24)

Neste contexto, portanto, o benzimento dentro da cultura católico-caldense é uma possibilidade de cura na qual as pessoas procuram um reestabelecimento tanto de sua saúde física quanto da sua saúde mental. Segundo Minayo (1994), a cura quando articulada ao sagrado/religioso também promove a recuperação “ (...) da segurança, do bem-estar, do prestígio, de tudo aquilo que seja reordenação do caótico, do imprevisível, do negativo em termos religiosos-ideológicos ou pessoais, em relação a si mesmos, aos outros e ao mundo. ” (p. 66).

Mesmo, ao conceber as práticas de benzimento, em Caldas, como diferentes daquelas exercidas pelo discurso médico, inclusive por possuírem concepções distintas acerca de categorias como cura, como doença e como corpo, ao analisar a história local e ao ter contato com a memória coletiva, a medicina e a benzedura não se teceram de modo contrastante ou conflituoso, mesmo considerando o conhecimento médico como algo oficial e o benzimento como popular.

Esta característica adquire maior sentido quando articulada ao passado e, neste caso, transcende a região sulmineira porque faz parte da história do Brasil. Todavia, esta complementariedade tal como observo no passado caldense não pode ser estendida ao processo histórico brasileiro como um todo, haja vista que houve perseguições às práticas de cura. Na obra *A ciência nos trópicos* (1997), Márcia Ribeiro informou que o dom de cura na fase colonial era observado pela cultura erudita como proveniente de três fontes: do estudo, do poder divino ou da ajuda do Diabo. Uma vez que a Igreja Católica determinava o que pertencia a esfera de Deus ou do Diabo, muitas práticas curativas foram entendidas como ilegais e, por isso, deveriam ser combatidas.

Nesse sentido, entendo que pensar historicamente a figura das benzedadeiras e dos benzedores requer posicioná-los de modo distinto à uma dupla oficialidade: a medicina e a Igreja, posto que a noção de cura passava por questões que envolviam o outro mundo. Assim, (...) medicina, magia e religião eram campos indissociáveis, sendo que um se apoiava no outro. ” (RIBEIRO, 1997, p. 99). Contudo, a medicina oficial também partilhava desta concepção e, portanto, não pode ser entendida aos modos como se configura atualmente.

Assim, a eficácia dos exorcismos era sustentada pelos próprios médicos e cirurgiões. O médico Bernardo Pereyra escreveu sobre a existência de três remédios: os naturais, compostos à base de plantas; os mágicos, dentre os quais destaca-se o uso de palavras, caracteres e ensalmos e, finalmente, os eclesiásticos, que eram os exorcismos e a aplicação de relíquias. Portanto, a medicina não só tolerava o recurso a meios que excediam o emprego de substâncias naturais, como preconizava sua virtude. (RIBEIRO, 1997, p. 99-100)

Deste modo, a relação entre a cura popular e a cura oficial, na história do Brasil, é bastante plural, não podendo ser sintetizada apenas às perseguições porque também houve convivências e permeabilidades. Contudo, independentemente do modo como estas epistemologias de cura se relacionaram, é inegável que ambas as perspectivas coexistiram e, mais do que isso, pensar o benzimento requer considerar os hibridismos tecidos ao longo do tempo, como é possível perceber no trecho seguinte trecho¹³⁴ de *O diabo e a Terra de Santa Cruz*.

Jose Januário e Domingas curavam também o mau-olhado, mas através de orações diferentes. A índia fazia cruzeiros com os dedos sobre a cura do doente, dizendo: “Jesus Cristo te lindrou (sic), Jesus Cristo te criou, Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou”. Januário, fazendo também cruzeiros, rezava “Sant’ Ana pariu Maria. Maria pariu Jesus Cristo. Santa Isabel pariu São João Batista. Assim, como estas palavras são certas, assim tu, fulano, sejas livre deste mal ou deste olhado, por São Pedro, e por São Paulo, e por Jesus crucificado. (MELLO E SOUZA, 1986, p. 179-180)

Neste contexto, é relevante apontar que as práticas de cura se configuraram a partir dos amalgamas culturais entre os saberes indígenas, africanos e portugueses (RIBEIRO, 1997) e cujas confluências, provavelmente, foram mais abertas nos sertões, como foi o caso de Caldas, onde a vigília da oficialidade era menor do que nas áreas litorâneas e nos núcleos populacionais maiores nos interiores da colônia. Assim sendo, nestes espaços mais distantes, segundo Ribeiro, a raridade de médicos e cirurgiões alinhadas às precariedades da vida e à falta de produtos farmacêuticos criaram um espaço para que outros agentes atuassem. Entendo que este espaço foi um campo fértil para os hibridismos culturais, não apenas no que concerne à cura a partir, por exemplo, o uso de plantas, como também das cosmovisões em virtude da ausência rotineira de padres que representam uma oficialidade tanto quanto os médicos ou os cirurgiões.

Inserir Caldas neste contexto significa reiterar estas adversidades cotidianas que desde os fins do século XVIII acompanharam a população colonizadora e, mais do que isso, algumas dificuldades permanecem na contemporaneidade, o que contribui na compreensão da tecitura das práticas de benzimento e na importância que seus agentes possuem no município. Primeiramente, é necessário considerar a extensão territorial caldense, mais ampla que hoje, conjuntamente com a distribuição das pessoas sem maiores aglomerações populacionais, o que aconteceu de forma mais ativa no século XX. Acrescenta-se a isso, possivelmente, que os serviços de uma medicina oficial, existiam mais rotineiramente em seu maior núcleo. Historicamente, desde o desenvolvimento do arraial, passando pela condição de freguesia

¹³⁴ As citações neste trecho são oriundas do Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal (ANTT) em Lisboa e são documentos originários dos processos inquisitoriais no Brasil.

(1813) e de vila (1839) e, inclusive, no século XVIII, não havia, provavelmente, qualquer tipo de assistência rotineira. Todas estas classificações administrativas ocorreram no século XIX bem como a criação da Casa da Piedade, em sua segunda metade e que deu origem à Santa Casa de Misericórdia (1899).

Na história local, o serviço religioso antecedeu o serviço médico, o que favoreceu os moradores deste núcleo central. Porém, esta acessibilidade rotineira não pode ser pensada da mesma maneira com relação às populações que estavam dispersas ao longo de todo o território. Neste contexto, as adversidades que envolveram as práticas de cura e contribuíram para que os benzimentos adquirissem notoriedade social ao longo do tempo, foram semelhantes às encontradas pela população para vivenciar o catolicismo oficial, como as distâncias, o relevo e os meios de transporte. Assim, segue abaixo outra foto do território caldense, visto de um outro ponto do município.

Tal como a imagem anterior (Foto 15), a que segue abaixo (Foto 16) exhibe uma parte de Caldas e partindo da premissa de que a sua extensão há séculos era maior, algumas perguntas assertivas emergem. A quem uma pessoa mordida por uma cascavel ou por alguma outra serpente endêmica recorria, sobretudo se ela morasse há mais de sessenta quilômetros do núcleo populacional? Ou uma enfermidade que deixava as pessoas convalescidas? Um ferimento mais grave proveniente de uma briga, como um tiro ou uma facada? Ou um ataque de onça? E, até mesmo, em relação à antecipação de um parto não previsto?

Foto 16: Vista do alto da Pedra Branca



Fonte: Arquivo pessoal do autor

Acrescenta-se a isso, também, a rotina do trabalho na roça e toda a organização que demandava para levar um doente até este núcleo. Tive contato com narrativas do século XX em que os médicos, eram chamados, subitamente, em suas casas na cidade para atender algum paciente e iam à cavalo até as roças. De todo modo, a espera e a demora eram certas com as quais o caldense, que habitava várias partes do território, convivia, além da possibilidade real de não conseguir ajuda ou que esta não chegasse em tempo hábil.

Mediante estas questões levantadas, entendo que o catolicismo popular foi se estabelecendo em Caldas, sobretudo, porque várias destas condições adversas atravessaram os séculos XIX e XX e algumas, ainda, permanecem. No que se refere as práticas de cura ligadas à medicina oficial atualmente nas áreas rurais, é importante salientar que em face dos inúmeros bairros e roças não existem postos de saúde que contemplem a maioria das pessoas. Eles existem apenas nos distritos, fato que exige, necessariamente, uma movimentação até estes núcleos populacionais maiores e que possuem melhores condições em termos de infraestrutura¹³⁵, mesmo havendo a possibilidade do uso de carros e de motos que favorecem o deslocamento à procura por ajuda médica.

Pensar as práticas de cura em uma perspectiva histórica e antropológica nos séculos anteriores requer considerar que foram nestas lacunas pouco preenchidas por uma oficialidade, nestas possibilidades de vazio cotidiano ou nas necessidades imediatas que o benzimento encontrou condições materiais de desenvolvimento e de continuidade de modo que as populações recorriam aos benzedores e benzedoras como forma de resolver suas enfermidades. Por isso, estas figuras do catolicismo popular foram adquirindo relevância social em suas comunidades enquanto agentes que cuidavam das pessoas e a circulação das ideias, dos relatos de cura ligados também à memória coletiva favoreceram as condições mentais necessárias para sua permanência hoje.

Neste contexto de circularidade das crenças, os nomes e os feitos bem como as crenças nos diferentes dons de cura, permitiram que muitas benzedoras e muitos benzedores se tornassem conhecidos para além das imediações onde viviam. Deste modo, a oralidade propiciou uma rede de trocas de informações e de vivências entre moradores de lugares distintos do município e, possivelmente, as missas foram um dos espaços utilizados para estas conversas, sobretudo, porque representavam um ponto de encontro e de socialização (HAUCK, 1992).

¹³⁵ Como já colocado anteriormente, em algumas áreas rurais de Caldas, ainda hoje, os tratamentos de água e de esgoto não existem, bem como os sinais de internet e a energia elétrica para algumas comunidades chegou durante a década de noventa.

Esta característica na qual a vivência da religiosidade oficial era uma das poucas formas de sociabilidade em Caldas¹³⁶ para além das vivências no ambiente doméstico, que era o mesmo do espaço de trabalho, permaneceu por grande parte do século XX e, na contemporaneidade, este dado antropológico se faz presente mesmo que os modos de interação entre os caldenses tenham se pluralizado ao longo das últimas décadas. Esta colocação abre precedência para pensar a tecitura do catolicismo popular favorecida dentro de uma convivência social por ocasião de um ambiente oficial, a igreja e a missa, nos momentos que antecediam os rituais ou aos seus términos.

Neste ponto, a realização das festas religiosas nos bairros não pode ser ignorada por proporcionar uma maior aglomeração de pessoas¹³⁷. Deste modo, este trânsito de narrativas que envolvem os dons de cura de determinadas pessoas, as aparições de assombrações ou o recebimento de graças dos santos, sem dúvida, se tornou mais frequente no século XX, em virtude da constituição dos bairros de modo que no século anterior esta circularidade de informações era mais restrita. Por outro lado, não é seguro afirmar que este processo não aconteceu e até a figura dos tropeiros pode ter contribuído na mobilidade das ideias.

Um exemplo desta circulação de ideias e que merece atenção por evidenciar a notoriedade de um benzedor de Caldas, ocorreu onde hoje é o município de Congonhal e, provavelmente, na ocasião, ainda, era um arraial. O colonizador português Anastácio José de Oliveira¹³⁸ no ano 1813¹³⁹ foi atacado por uma onça em sua fazenda e um benzedor de Caldas foi chamado para curar-lhe das feridas, como escreveu o memorialista caldense:

Quando fazia a casa nova da fazenda, montou, com uma espingarda, armadilha para a onça que lhe vinha depredando o rebanho. Certa noite o felino puxou a isca ligada ao gatilho e a arma detonou. Anastácio, afoito, armado de faca, correu à armadilha. De fato, a onça fora alcançada, porém nas pernas apenas. “A fera que era grande” com surpresa do fazendeiro estava viva. Sendo atacado e mordido, com o couro cabeludo dilacerado e transfixado, não obstante, na luta, matou à faca o felino. Gravemente machucado, mandou chamar um “curador de Caldas” que lhe prescreveu salmoura no ferimento. A terapêutica acarretando dor violenta, não conseguiu debelar a infecção e ele morreu dias depois. (PIMENTA, 1998, p. 28)

¹³⁶ Neste ponto, é importante colocar também as festas dos padroeiros dos bairros rurais que são anuais e promovem o encontro de pessoas de outras comunidades. Hoje, inclusive, de cidades vizinhas.

¹³⁷ Este é outro ponto que elucida a relação de complementariedade entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular.

¹³⁸ É considerado um dos fundadores de Congonhal por ter estabelecido sua fazenda próxima ao Rio Cervo (ISOLDI, 1998). A cidade se desenvolveu ao seu lado.

¹³⁹ Segundo consta no trabalho genealógico de Maria Isoldi: “O óbito de Anastácio José de Oliveira foi registrado em Santana do Sapucaí, pelo Vigário Antônio Lopes Chaves, aos 10-FEV-1813, época que contava 50 anos de idade. Faleceu sem receber os sacramentos e foi sepultado no corpo da Igreja.” (ISOLDI, 1998, p.68)

Este caso se torna emblemático à medida em que uma pergunta deve ser feita: por que um benzedor de Caldas? Tal questionamento emergiu mediante a distância entre os dois lugares e, sobretudo, porque Pouso Alegre, à época freguesia, se situava muito mais próxima da fazenda de Anastácio – algo em torno de vinte quilômetros nas medidas contemporâneas e por um caminho cujo relevo era muito menos acidentado. À isto, acrescenta-se também a gravidade do ferimento do colonizador. Estas fontes pouco respondem as perguntas em face de sua limitação. Não foi possível localizar, por exemplo, o nome do curador bem como detalhes do seu rito, haja vista que não encontrei qualquer outra fonte sobre este caso. Em contrapartida, é possível apreender alguns pontos: o referido benzedor possuía uma notoriedade regional que transcendia a extensão territorial do arraial de Caldas; a falta de médicos e de padres¹⁴⁰; e, possivelmente, o conhecimento sobre a eficácia de sua prática de cura está ligado à circularidade das ideias religiosas por intermédio da oralidade.

O tratamento da salmoura¹⁴¹ era comum, em Caldas, até meados do século XX¹⁴² e usado em ferimentos provenientes de cortes na pele com o objetivo de antecipar o processo de cicatrização e evitar a disseminação de uma infecção. Entretanto, não acredito que o curador tenha sido convocado apenas para ministrar algo que, provavelmente, era conhecido em toda a região e compunha o quadro das práticas de cura. Destarte, poderia ser feito por pessoas próximas ao homem atacado pela onça, bastando, unicamente, conhecer a proporção entre o sal e a água bem como a temperatura correta para a confecção do tratamento.

Nesta situação, acredito que a ministração da salmoura era apenas uma parcela de um ritual mais complexo que continha um sentido religioso porque uso do termo “curador” carregava uma ligação com o outro mundo e poderia ser uma modificação ou uma adaptação da categoria “curandeiro”, utilizada em Portugal (BETHENCOURT, 2004). Acrescenta a isto a relação indissociável entre cura e religião comum na história do Brasil (MELLO E SOUZA, 1986; RIBEIRO, 1997) e, como observei, em vários aspectos do catolicismo popular caldense. Assim, até a solução da salmoura poderia conter outros elementos, como alguma espécie da flora local, vistos como detentores de um poder espiritual além das rezas, orações próprias e versos mágicos, comuns entre muitos benzedores de Caldas e que são, muitas vezes proferidos de forma tão baixa que são incompreensíveis. Suponho que não era, apenas, o banho de

¹⁴⁰ A fonte usada por Isoldi, o registro paroquial de Santana do Sapucaí (atual Silvianópolis), e no qual consta que Anastácio morreu sem receber os sacramentos católicos, indica que a ausência de padres era algo comum na região.

¹⁴¹ A salmoura é solução homogênea que mistura água morna com sal, porém pode conter outros elementos.

¹⁴² Em várias oportunidades, ouvi pais ameaçarem os filhos de bater e, posteriormente, de “deixar de molho na salmoura”, como forma de punição a determinadas formas de comportamento, uma vez que os contatos com determinados machucados causam dores devido ao sal.

salmoura nos ferimentos tal como é o modelo biomédico exercido atualmente e, assim, compreendia um amalgama com as crenças locais.

A oralidade atuava como o único mecanismo possível de transmissão das ideias religiosas e de circulação da memória sobre o poder de cura dos benzedores locais. Não encontrei nenhum tipo de informação, nos jornais, sobre suas atuações ou feitos. Isso pode ter decorrido de fatores como a pertença formal dos redatores e destes periódicos à um campo de oficialidade católica, como mencionei, anteriormente, acerca de seus posicionamentos em relação ao espiritismo e ao protestantismo. Por outro lado, esta ausência significa a inexistência de ataques ao catolicismo popular por meio da imprensa, ao contrário do que observou Brandão na cidade paulista de Itapira (1985). Neste contexto em que o reconhecimento flui pela verbalidade a ponto de ultrapassar os limites administrativos do território independentemente de sua temporalidade, esta rede de narrativas também incorporava o maior núcleo populacional que se tornaria cidade na segunda metade do século XIX.

Este é um dos pontos que me permite pensar nos motivos pelos quais, atualmente, a crença no poder de cura dos benzedores existe tanto na parte urbana quanto nas áreas rurais. Nestes interiores de Caldas, enquanto arraial, freguesia, vila ou município, as dificuldades para curar, de um panorama oficial, eram notórias. No centro, estas adversidades também existiram, mesmo mediante o seu desenvolvimento, acarretando na chegada de alguns médicos ou farmacêuticos, ao longo do século XIX, e que se juntaram ao serviço de assistência prestado pela Igreja. Não se pode esquecer que esta região foi colonizada tardiamente em relação ao restante da capitania sendo, portanto, um sertão. A chegada de remédios era incerta¹⁴³ e, por isso, havia a necessidade de utilização das plantas locais para a cura, tendo a presença do conhecimento indígena como fundamento tanto das etnias locais durante a colonização da região quanto de outras em um processo de permeabilidade cultural que a antecedeu.

Desta maneira, colocar em perspectiva a tecitura e a permanência da crença no poder mágico dos benzedores, requer conceber as dificuldades cotidianas e os modos encontrados para superá-las para além de uma instrumentalidade ou de uma pragmaticidade, aparentemente simplistas. A existência dos benzedores bem como sua legitimidade contemporânea aos olhos da população católica caldense não é resultado exclusivo destas formas de lidar com as doenças ou ferimentos como se fosse uma ação calculada e norteada por um objetivo específico. As

¹⁴³ Não é possível descartar também a passagem dos charlatães ambulantes vendendo remédios detentores de poderes miraculosos ligados ao outro mundo e tão pouco dos tropeiros que levavam vários tipos de mercadorias.

questões que permitem compreender a continuidade da atuação dos benzedores tanto quanto a confecção da crença extrapolam as dificuldades e as limitações cotidianas de modo que são compostas por outros aspectos.

Nesse sentido, não é possível pensar nas adversidades rotineiras sem considerar as relações de convivência com as etnias nativas e com os escravos africanos que foram possibilitando a emergência de permeabilidades culturais que se desdobraram no catolicismo popular no qual o poder das benzedadeiras e dos benzedores representa uma fração de toda a crença, mas que não pode ser pensada de forma desarticulada de todo esse sistema simbólico. Considerando os processos de formação das culturas brasileiras desde o processo colonizador, o hibridismo é uma característica que marca as relações entre povos diferentes, evidenciando, em minha ótica, que a mentalidade e as práticas dos primeiros colonos em Caldas eram compostas por permeabilidades tecidas em séculos anteriores. Estas interpenetrações culturais no campo religioso foram mais fecundas no Brasil do que, por exemplo, em Portugal uma vez que nos interiores os esquemas de controle eclesiástico não eram sólidos como na metrópole, onde a Inquisição era um aparato recorrente. No Brasil, há que se acrescentar, ainda, que uma grande parcela do clero se dedicava às finanças da coroa e não, necessariamente, às questões religiosas em um sentido estreito e prático.

Os espaçosos corredores dos conventos funcionavam como escritórios de financiamentos e depósitos. Uma minoria de frades dedicava-se às missões. Os carmelitas da Amazônia, por exemplo, contavam em 1765 com 89 religiosos em cinco conventos. Destes apenas oito viviam “como vigários do rio Negro e Solimões ocupados no serviço da Igreja [...]”. (HOORNAERT, 1994, p. 73)

O espaço para as convergências religiosas era, deste modo, bastante aberto nas áreas de pouca administração da Igreja, que eram a maior porção do território colonial, favorecendo os múltiplos hibridismos que caracterizam o Brasil, sendo incorporados, inclusive, nas visões de mundo dos donos de escravos e proprietários de terra que, em certa medida, tinham todo um aparato da religião oficial no complexo que envolvia o engenho de açúcar.

No entanto, com o tempo, também os brancos começaram a adotar formas centro-africanas de cura, recorrendo aos calundeiros (praticantes do calundu) para curar as doenças de que padeciam. No início, os brancos recorriam a adivinhos/curandeiros centro-africanos apenas para curar os seus escravos. Na década de 30 do século XVII, Francisco Dembo curou vários “negros doentes” na Baía, aparentemente apenas às quartas-feiras. Durante estes encontros, “as almas das crianças [...] da sua terra” possuíam-no e davam remédios para os escravos presentes. Muitos destes escravos e africanos libertos dirigiam-se a Francisco pelos seus próprios senhores, que lhe pagavam pelos seus serviços. Por exemplo, Cosme da Costa pagou seis patacas a Francisco para que ele curasse a sua escrava Juliana, que “diziam estar doente de veneno”. (SWEET, 2007, p. 173-174)

Neste contexto, as urdiduras religiosas dos hibridismos culturais brasileiros não ficaram restritas apenas aos fieis católicos. Elas se estenderam também ao catolicismo oficial em uma permeabilidade que envolveu o clero, como é possível averiguar em outro trecho da obra de James Sweet:

No final da década de 30 do século XVIII, vários proprietários da Baía levaram seus escravos doentes a um padre carmelita chamado Luís da Nazaret. Os senhores esperavam que o Padre Luís conseguisse exorcizar os demónios que estavam na origem da doença dos seus escravos. O Padre Luís examinou os escravos e determinou que estes estavam infectados por calundus. Em vez de tentar curar os escravos pelo método prescrito pela Igreja Católica, o padre mandou os escravos fossem levados a calundeiros africanos. Admitiu que “os exorcismos não removem essa casta de feitiços porque eles são uma coisa diabólica” e que “apenas os negros são capazes de remediar” os calundus [...] (SWEET, 2007, p. 174)

Nesse sentido, as visões de mundo que incorporam a cura e o outro mundo, em Caldas, se inserem neste contexto histórico e entendo que toda a tecitura do catolicismo popular local está ligada a aquela que é a sua característica mais marcante: as diversas formas de manifestação e contato entre os dois mundos. Assim, as maneiras plurais destas relações, permeáveis às manifestações de outras religiosidades, abriram um campo fértil para as interpenetrações culturais, ou seja, a proximidade do outro mundo nas cotidianidades é um aspecto fecundo para as apropriações de categorias religiosas distintas do catolicismo, o que favoreceu os hibridismos ao longo do tempo. Por isso, o catolicismo popular é aberto e contempla práticas e crenças diferentes que se entrecruzam nas visões de mundo.

Me parece ser o caso de Pae Pedro¹⁴⁴, citado no primeiro capítulo deste trabalho. Existem poucas referências sobre ele, todavia, o fato de aparecer em um jornal no qual os negros eram referenciados apenas em uma condição de mercadoria em fuga ou à venda, abre precedentes para pensar que ele possuía uma visibilidade social vinculada à dimensão das crenças religiosas e de cura mediante a eficácia de suas ações mágicas. A falta de fontes não permite expor com exatidão seus campos de atuação, se ele, por exemplo, era um curandeiro¹⁴⁵, ainda que provável em face do vínculo entre cura e religião. Outro ponto interessante e que, de certo modo, poderia indicar a incidência das forças de outro mundo no imaginário da população

¹⁴⁴Esta figura histórica do século XIX caldense apareceu em algumas edições do jornal “O Caldense”. A última menção a ele foi por ocasião da sua morte. Segue a nota: “Á 19 do mez passado faleceu nesta cidade e foi sepultado no cemitério publico o celebre preto velho, vulgarmente conhecido por Pae Pedro, de quem ocupamo-nos em um dos passados números de nosso jornal. Era natural de Guaratinguetá e contava 135 anos. Gosou sempre de todas as faculdades mentais” (O Caldense, n. 17, 1 de setembro de 1878, p. 3).

¹⁴⁵ Pelas fontes que tive acesso, a categoria curandeiro no século XIX em Caldas, me levaram a interpretar que seu uso era voltado apenas para os negros, diferentemente do uso em Portugal séculos antes (BETHENCOURT, 2004).

caldense naquela segunda metade do século XIX foi a sua vida extensa, bastante incomum, de cento e trinta e cinco anos, segundo a nota do periódico¹⁴⁶.

No contexto histórico de tecitura do catolicismo popular local e em sua esfera da cura, a convivência com outras cosmovisões foi central neste processo de convergência por intermédio da permeabilidade dos mais variados elementos simbólicos e, portanto, a convivência cotidiana com vários agentes de outras religiosidades ao lado da falta de médicos e da necessidade de cura das enfermidades, proporcionou a firmação dos benzedores em toda a extensão territorial. Encontrei este tipo de convivência em um outro fragmento do jornal Gazeta de Caldas com o título de Curandeiro.

O preto livre Thomaz Antonio Joaquim de Freitas, raizeiro de profissão, morador das Campinas, á pouca distancia d'esta cidade, foi há dias filado em flagrante delicto de sua criminosa industria, e, segundo consta-nos, vae ser submetido á processo, além do pagamento de uma multa á que é obrigado por infracção das posturas. Mil louvores á autoridade que assim procedeo, e oxalá filasse ella muitos outros industriosos que infestão este município, explorando as algibeiras dos incautos e fazendo por toda parte grande número de victimas. (GAZETA DE CALDAS, n.11, 17 de abril de 1881, p. 3)¹⁴⁷

Neste caso, Thomaz foi, provavelmente, processado por suas práticas de cura, consideradas ilegais e enganosas, sendo assim, enquadrado dentro Código Criminal no Império¹⁴⁸. Para além das perseguições judiciais, é preciso colocar em evidência as pessoas supostamente enganadas: os católicos porque os protestantes se estabeleceram em Caldas, segundo o trabalho de Silva (2019), dois anos mais tarde. Nesse sentido, a procura pelo curandeiro Thomaz Freitas mostra a proximidade e a convivência dos caldenses com religiosidades distintas e, mais do que isso, esta procura é um indício da crença no raizeiro e uma amostra do hibridismo cultural que preenche a confecção do catolicismo popular.

Apesar da falta de fontes que possam esclarecer melhor, de um ponto de vista antropológico, quem era Thomaz, não pretendo inseri-lo dentro do catolicismo popular e trata-lo como um benzedor no sentido proposto por este trabalho. O que interessa, neste ponto, é a possibilidade do curador carregar consigo, em sua compreensão de mundo e em suas práticas de cura, a convergência entre um saber africano ou afro-brasileiro, um saber indígena sobre o

¹⁴⁶ Nesta mesma temporalidade, as explicações populares para a estagnação econômica da cidade – a praga de um padre ou a caveira de burro enterrada na praça – também elencam a presença do outro mundo na mentalidade da população local.

¹⁴⁷ As Campinas correspondem atualmente ao distrito de Laranjeiras de Caldas.

¹⁴⁸ Segundo Adriana Gomes (2015), a prática de curandeirismo era incorporada no parágrafo segundo do artigo 16 e, posteriormente, com o advento da república, no Código Penal de 1890 (artigo 157), a cura pela magia permaneceu como crime.

uso das plantas e, quiçá, elementos do universo religioso católico que poderiam favorecer a procura por seus trabalhos. Este caso de repressão, ainda que, possivelmente, seja singular na história de Caldas, pertence à um quadro mais amplo de perseguição pelos aparatos oficiais.

Na capitania de Minas, durante o século XVIII e, precisamente, em sua região aurífera, a perseguição às pessoas que curavam para além daquilo que se encaixava dentro de uma oficialidade religiosa foi bastante acentuada, sobretudo, quando seus rituais possuíam aspectos das religiosidades africanas. As devassas eclesiásticas tinham a função de controlar e fiscalizar os desvios religiosos, muitas vezes, por meio de denúncias e, por isso, possuíam algumas proximidades com a dinâmica de funcionamento do Santo Ofício (NOGUEIRA, 2013). Um ponto em comum entre ambas instituições católicas diz respeito as perseguições direcionadas às mulheres. Diferentemente das bruxas em terras do território europeu, na capitania, as negras e as mestiças eram acusadas de feitiçaria e, me parece, nesse sentido, que a categoria bruxa teve usos menos recorrentes do que o termo feiticeira. Segundo Bethencourt (2004), em Portugal ambas as categorias eram usadas de modo distinto. A bruxa era uma capacidade natural ligada ao nascimento, em contrapartida, a feiticeira era relacionada à aprendizagem técnica e, aliás, o autor se valeu de um ditado português para sintetizar esta relação “A bruxa nasce, a feiticeira faz-se” (VASCONCELOS, 1980 apud BETHENCOURT, 2004, p. 50)¹⁴⁹.

Aqui, vale refletir que a noção de feitiçaria em face da complexidade religiosa que a envolveu era uma categoria com tendência homogeneizadora tal como o historiador Carlo Ginzburg (1991) observou na Europa por meio do discurso oficial da Inquisição. Esta singularização em terras mineiras, ocultou, na verdade, a pluralidade e os hibridismos culturais haja vista que a descoberta do ouro, a colonização da região e a urbanização trouxeram fluxos migratórios diversos e a partir das convivências cotidianas promoveram intensificações das convergências culturais. Este ponto é fundamental para localizar, em específico, as práticas de benzimentos e, em geral, o catolicismo popular em Caldas porque o seu processo de colonização envolveu pessoas que vivenciaram a complexidade deste contexto aurífero. Por outro lado, o processo de colonização da região, ao longo do tempo, não foi exclusivamente composto por mineiros. É necessário apontar também a presença de portugueses e dos caipiras paulistas, cuja modo de vida era diferente daquele urbano da região central da capitania.

¹⁴⁹ VASCONCELOS, José Leite de. *Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980. Obra Póstuma.

4.2 Entre curas e rezas

O ponto de partida para pensar nos benzedores e em suas práticas enquanto permanências se localiza na indissociabilidade entre cura e religião e em um movimento que acoplou as convivências e as necessidades de sair de condições adversas ou de desconforto, que tratei a partir da ideia de improviso. O cotidiano nos sertões – populações esparsas ou ralas, a falta de médicos, vizinhos distantes e o trabalho familiar – possibilitaram que as práticas de benzer atravessassem os séculos XIX e XX. Nesse sentido, a história social de Caldas amalgama também o vínculo entre a cultura caipira e as pessoas que possuem o dom espiritual da cura. Se faz necessário também informar que a categoria benzedor em Caldas é complexa porque envolve diferentes campos de atuação mediante as diversas formas de adoecimento. Isto faz com que alguns benzedores atuem de forma especializada e este recorte possui vínculos tanto com o tipo de doença quanto pela faixa etária.

Esta característica, que pode ser considerada como homogeneizante, demonstra uma peculiaridade que não pode ser estendida ao Brasil. No trabalho de Alceu Maynard Araújo (1979), intitulado *Medicina Rústica* e feito junto à população de Piaçabuçu no Estado de Alagoas, por exemplo, as pessoas que benzem são categorizadas de acordo com sua especialização. Desta maneira, a benzedura era exercida, além do benzedor, pelo curador, pelo curador de cobras, pelo rezador e pela benzinheira – normalmente apenas mulheres. Além destas divisões, Araújo ainda observou um grau de hierarquização mediante o poder mágico no qual o curador¹⁵⁰ se encontra em um estágio superior. O benzedor, na comunidade estudada, utilizava apenas as orações para a cura e não possuía ganhos financeiros ao passo que o curador, diferentemente, receita remédios e se sustenta com o ofício.

[...] é uma espécie de oficial sagrado que penetra no mundo sobrenatural. Abaixo dele está o benzedor. O curandeiro também benze porque foi um estágio pelo qual passou. Com o tempo, com o lidar com os males físicos que afligem o homem, consegue entrar em contato com forças superiores. A sua atuação se reveste de gestos, às vezes de trajes especiais, de orações e do uso de implementos religiosos [...] (ARAÚJO, 1979, p. 156)

Neste quadro de diferentes doenças e de diferentes poderes mágicos ou dons divinos, em Caldas, todas as pessoas que curam são identificadas como benzedores e, portanto, não encontrei o mesmo modo de tipificação que existia em Piaçabuçu, ainda que os campos de

¹⁵⁰ O termo curandeiro também apareceu em seu texto de modo que ambos aparentemente possuem semelhanças e podem ser categorias correspondentes. Inclusive, há um quadro, localizado na página quarenta e sete, em que o autor classificou os agentes de cura da medicina mágica, chamados, por ele, de “oficiais” e não consta o nome curandeiro.

atuação sejam parecidos. Por isso, benzedor é uma espécie de categoria centrípeta ou um eixo gravitacional e apreende, até mesmo, aqueles agentes que, por meio de seus poderes, descobrem onde estão determinadas pessoas, objetos perdidos, corpos de caldenses que morreram afogados e que estavam submersos em algum rio. Como posto anteriormente, eu não procurei, junto à população local, por estas pessoas, as narrativas sobre elas foram emergindo dentro da investigação acerca dos benzedores ou sobre outros elementos que constituem o catolicismo popular.

De todo modo, não é possível afirmar que os católicos, em sua totalidade, acreditam nos poderes de cura daqueles que benzem ou que acham alguma coisa perdida. Neste caso, seria mais preciso pensar em formas distintas de crença, considerando a heterogeneidade do benzer no sentido de que alguém pode acreditar na cura de determinada enfermidade e não no poder de afastar as cobras de um pasto ou de uma lavoura, como é o caso das cascavéis nas plantações de café. Em um contexto simbólico mais amplo, estas formas de adesão ou escolhas, dentro do catolicismo popular, apresentam maiores variações porque envolvem os santos, as assombrações, entre outras coisas. Assim, não é possível ampliar este sistema de crenças ao nível de uma organicidade estanque, sem dinâmica e que encobre as subjetividades ou os agenciamentos de cada pessoa.

A despeito disso, a crença na cura necessita de uma adesão ou de uma conformidade de um grupo de pessoas para que o benzedor e seu ritual sejam entendidos como eficazes. Lévi-Strauss (1973), entendeu este processo a partir de uma tripla concordância que envolve, justamente, a crença da comunidade em seu poder e nas suas técnicas.

Percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 194)

Este ponto é central para compreender os motivos pelos quais determinadas pessoas que benzem constantemente são chamados para benzer as pessoas. Sem dúvida, as práticas ininterruptas, ao longo dos anos, bem como a constante circularidade das ideias contribuem para que benzedores e benzedoras ganhem notoriedade tanto na cidade quanto nas áreas rurais de Caldas. A benzedora Celma¹⁵¹ me disse que cura crianças e animais há três décadas - na

¹⁵¹ É moradora do distrito de São Pedro de Caldas e trabalha na Escola Estadual José Franco, no período matutino, como secretária.

data da entrevista (2019) - tendo se iniciado no ofício logo quando se tornara adulta, aos dezoito anos. Segundo me informou, durante toda esta temporalidade, não houve uma diminuição na procura por seus trabalhos e, inclusive, no dia marcado para a entrevista, encontrei em sua casa, uma mulher que levava seu filho pequeno para benzer.

Caminhei uns quarenta metros rua adentro até a entrada da casa. No lado de fora estava seu marido que tinha acabar de voltar do trabalho na roça e ainda estava com o braço preto de adubo. Cumprimentei-o e fui até o alpendre. Lá, Celma tinha acabado de benzer uma criança de colo de um cobreiro. Ela estava conversando com a mãe. Inclusive ela me mandou a foto por *whatsapp*. Ela me mostrou o cobreiro no rosto do menino e explicou que era proveniente de aranha porque fazia umas “bolinhas” pequenas. (anotações de campo, Caldas, 11/11/2019)

Esta procura contínua que Celma me contou está ligada os trintas anos de benzimentos e incorpora também as pessoas que não moram em São Pedro. Ela me disse que alguns dias antes, uma mulher, moradora da parte urbana, havia ligado para que ela a benzesse de um cobreiro e devido à distância, a benzedura foi realizada de sua casa ao passo que a pessoa benzida estava na cidade “Faço daqui mesmo, à distância. A distância não importa, o que importa é tua fé, entendeu? Você tendo fé naquilo que vai melhorar, que vai sarar, é a tua fé que manda. ” (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos, Caldas). É interessante evidenciar a profundidade da crença popular em face do ritual, em determinadas circunstâncias, ser feito desta forma. Esta foi a segunda ocasião em que me defrontei com estes benzimentos à distância e, por isso, não senti uma espécie de estranhamento em relação a este modo, ainda que, em face da história, possivelmente, possa se tratar de um fato, no mínimo, peculiar.

É necessário informar que a prática da benzedura à distância não é algo particular do catolicismo popular local, uma vez que Pereira e Gomes (2018), também a localizou em outras partes de Minas Gerais, durante a década de 80 do século passado.

Quando a benzeção é feita à distância – como no caso da pessoa que foi picada de cobra e às vezes não pode locomover-se – não deve haver rio entre benzedor e benzido. Costuma ocorrer uma pequena viagem, quando o benzedor atravessa o rio e se coloca assim no espaço permitido para a atuação eficaz da prece: entre ele e o doente não há limite de água corrente. (PEREIRA; GOMES, 2018, p. 39)

Voltando ao contexto caldense, a primeira vez que tive contato esta prática foi com o benzedor Roberto¹⁵², morador da cidade. Todavia, diferentemente de Celma, sua ocupação como comerciante local, faz com que suas benzeduras sejam, praticamente, realizadas à distância, à exceção de circunstâncias urgentes ou específicas. Uma vez que em uma grande

¹⁵² Antes de conhecer este modo, eu não tinha tido contato com este tipo de benzimento e, sequer, tinha ouvido qualquer tipo de relato que se assemelhasse a ele, de modo que não o conhecia, incluindo, neste contexto, toda a literatura antropológica e histórica a que tive acesso.

parcela do dia ele está trabalhando, inclusive pela noite, e, portanto, impossibilitado de benzer, as pessoas que desejam ser curadas de alguma doença, entram em seu estabelecimento, escrevem seus nomes e suas enfermidades em um pequeno pedaço de papel. Roberto os recolhe e realiza a cura em sua casa e em um ritual privado. Por trás da cura à distância, é necessário inseri-la em um contexto mais amplo que contempla o capitalismo e suas mazelas cotidianas que contribuíram para tal condicionamento, uma vez que, em seu caso, a obrigação do trabalho e a obrigatoriedade para com Deus se contrapuseram de tal modo, em sua rotina de vida e em seu tempo, que a solução encontrada foi esta forma de improvisação do rito de cura.

Deste ponto, é possível considerar algumas observações. Em primeiro lugar, a história social dos benzimentos em Caldas e todo o processo que envolveu sua tecitura simbólica a partir de convergências culturais e da ausência cotidiana de médicos, cirurgiões e boticas criaram uma base sólida para que este modo diferente de benzimento se estabelecesse na contemporaneidade, mesmo que, porventura, fosse praticado no passado. Esta possibilidade adquire coerência ao considerar que as práticas de feitiço, as quais também são confrontadas pelos benzedores em algumas situações, eram elaboradas, em grande medida, à distância. Em segundo lugar, o fato da população católica continuar procurando Roberto e Celma em seus casos particulares de enfermidade, principalmente o primeiro que cura apenas deste modo, reitera, como exposto acima, a crença coletiva em seus dons de cura, mesmo havendo outros benzedores e benzedoras no município. Esta condição também é complementada por uma característica da cultura rural caldense, sintetizada na categoria sistemático e na qual as pessoas criam uma relação de vínculo e de fidelidade. Assim, passam a procurar as mesmas pessoas ou frequentar os mesmos lugares, como mercados, açougues, bares, cabeleiros, etc.

A partir da literatura antropológica e das minhas vivências junto a alguns benzedores e benzedoras, foi possível perceber que eles atuam como intermediários entre alguma entidade espiritual e o enfermo (LAPLANTINE; RABEYRON, 1989).

O benzedor(a) é o indivíduo que “trata”, “benze”, “cura”, esconjura, recorrendo essencialmente a um segredo que lhe foi legado por um parente, amigo, por meio de leitura ou aparição espiritual. Ele é, pois, um intermediário entre o homem e o sagrado, devendo conservar escrupulosamente esse ritual (Laplangtine; Rabeyron, 1989, p.52).

Acerca desta intermediação, Alberto Quintana (1999), em consonância com Laplangtine e com Rabeyron (1989), colocou que:

A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor. Nessa relação, a benzedora ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual

se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece. (p. 51)

Em Caldas, estas entidades pertencentes ao outro mundo estão ligadas ao universo cosmológico católico, como Deus, Jesus Cristo ou determinado santo - que varia segundo a devoção de pessoa que benze – e, assim sendo, o benzedor é um instrumento destes seres sagrados. Neste contexto, o corpo do benzedor é o canal por meio do qual os poderes divinos o perpassam e o processo de cura se realiza. De todos os benzedores e benzedoras que convivi, Celma é quem mais ilustrou esta colocação sobre a intermediação. Segundo ela, a luz de Deus entra por uma mão e com a outra ela benze, de modo que atravessa seu corpo e passa para o doente, sendo apenas uma condutora deste poder.

Então daí, é, eu sinto na mão, eu faço isso aqui para benze [gesto]. Eu sinto o calor nas mãos, entra aqui e sai aqui. Então você sente o calor [...] É, aqui ó. Eu estou benzendo ele aqui ó. Está vindo de cima, a luz e aqui estou passando para ele para secar. [...] Então é uma coisa assim muito, é de Deus mesmo, esse dom. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos, Caldas)

Neste ponto, a diferença entre os benzedores e as demais pessoas, considerando que estas também benzem, reside no dom que os primeiros receberam de Deus, tanto por nascença quanto por aprendizado com algum outro benzedor que lhes transmitiu o poder da cura. Neste contexto, a benzedura se configura como uma intermediação do sagrado por meio da fé do benzedor e da pessoa adoecida com a intenção de curar. Na dissertação de mestrado de Elen Moura (2009), resultada da pesquisa realizada em São Luiz do Paraitinga (SP), e tomando como referência o trabalho de Pereira e de Gomes (2018), a benzedura foi delimitada como “(...) uma prática popular de cura que utiliza uma linguagem específica, tanto oral quanto gestual, com o objetivo não apenas de curar, mas libertar o paciente do mal que o aflige (...)” (MOURA, 2009, p. 30). Esta definição da prática vai ao encontro da concepção de algumas benzedoras e de alguns benzedores locais, como Celma e Hélio, que a observam como cuidar.

Foto 17: Demonstração da posição de Celma para benzer.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Nesse sentido, o sentimento que envolve o cuidado com o outro converge também com o ensinamento bíblico de ajudar o próximo. Por isso, estes agentes do catolicismo popular se recusam a receber dinheiro, podendo até se sentirem ofendidos com uma oferta desta, porém, podem aceitar determinados presentes ou agrados, como uma forma de gratidão pelo esforço e pela presteza com os quais ajudam as pessoas. Ao recusarem esta forma de pagamento e ao aceitarem, por exemplo, os alimentos das lavouras, o dinheiro na relação com o benzimento ganha uma representação simbólica negativa, como algo sujo e distante de Deus, diferente da conotação que Weber (2004) observou entre os calvinistas ou da teologia da prosperidade entre as religiões neopentecostais no Brasil. Esta característica apareceu em outros trabalhos, como de Pereira e de Gomes (2018)¹⁵³ e de Porto (2007), ambos realizados em Minas Gerais.

Em primeiro lugar, ao contrário de outros serviços de cura realizados por especialistas do sagrado – envolvendo consultas de adivinhação, realização de “trabalhos” ou consumo de garrafadas –, as benzeções comuns não costumam ser cobradas (quando muito o benzedor recebe um “agrado”). (PORTO, 2007, p. 191)

No entanto, esta divergência simbólica com o dinheiro não se restringe aos benzedores de Minas, estando presente em outros municípios do Brasil, como nos trabalhos de Aberto Quintana (1999), realizado em Santa Maria (RS), de Caroline Adreolli e Cristine Lie (2018) em

¹⁵³ “Embora possam receitar ervas e chás como medidas complementares, a benzedeira e o benzedor curam pelo poder da palavra e seu trabalho não é remunerado, ainda que as condições de sobrevivência material lhes sejam geralmente difíceis e, em muitos casos, penosas.” (PEREIRA; GOMES, 2018, p. 16).

Caxias do Sul (RS) ou de Elen Moura (2009) em São Luís do Paraitinga (SP). Segundo Quintana, alguns desprezam o dinheiro ao passo que outros entendem que pode ser prejudicial, principalmente, à vida cotidiana e à vida familiar.

A referência à obrigação de benzer e o fato de que poderiam ter ganho muito dinheiro mas optaram por não aceitá-lo colocam-nas ante aqueles que as procuram como possuidoras de um bem superior aos bens materiais, os quais desprezam por considerarem-nos sem importância, sem valor. Elas possuem um outro valor maior que faz as pessoas relativizarem a importância da falta de mobilidade social vertical. (QUINTANA, 1999, p. 175)

Apesar do benzimento ser desvinculado do dinheiro e possuir significados como curar ou como cuidar¹⁵⁴ além de evidenciar uma função terapêutica importante no município, ele pode se desdobrar em determinadas adversidades para quem benze, como o cansaço físico ou o cansaço mental. D.N.S¹⁵⁵, por exemplo, a entende como uma troca de energia, no sentido de que o benzedor não seria apenas um intermediário, posto que ele se configuraria como uma espécie de receptor das energias negativas retiradas de quem é benzido, ou seja, seu corpo seria um espaço onde tais energias ficariam depositadas¹⁵⁶. Ele me contou, todavia, que, também, nos rituais de benzimento, a porta ficava aberta para que as energias do quarto tivessem um ponto de evasão e, assim, não ficassem acumuladas na residência, o que deixaria o ambiente familiar carregado, e pudesse, entre outras coisas, favorecer discussões ou atritos entre os moradores.

É que assim, você trabalhar com benzimento é meio que uma troca de energia, na medida em que a gente vai ficando mais velho, a gente vai cansando mais a mente. Igual, eu comecei a mexer com ela [mãe], você sente, sabe? Muito cansaço, assim que você termina de benzer uma pessoa. Meio que você troca de energia com a dela. É uma forma de ajudar a pessoa, mandando um pouco da tua energia positiva e tirando um pouquinho daquela negativa. Porque quem vai para benzer, está com algum problema negativo, não está conseguindo solucionar e meio que aquilo acaba travando a pessoa, entendeu? Ela não consegue achar uma solução, uma saída daquela situação. Então a gente acaba trocando um pouquinho de energia para dar um pouco mais de força para essa pessoa, para ela ver que não é tudo aquilo. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

Diferentemente da maioria da população, os benzedores lidam com as manifestações do outro mundo em uma perspectiva diferenciada, possuindo uma outra relação com os poderes desta outra esfera existencial e, portanto, suas experiências e compreensões são diferentes,

¹⁵⁴ Segundo Minayo (1994), estas duas categorias são semelhantes porque o significado etimológico de cura está ligado ao cuidado.

¹⁵⁵ Apesar de morar no bairro Santo Antônio, onde trabalha em atividades rurais, como colheita e retirada de leite, ele também trabalha como tatuador na cidade e como a colheita é temporária, por vezes, passa mais tempo na área urbana.

¹⁵⁶ Este aspecto também apareceu na pesquisa de Porto: “Além disso, em certos casos, como cura de mau olhado, quando este está muito forte o benzedor sente efeitos em seu corpo, tais como moleza e mal-estar.”(2007, p. 190)

mesmo que as outras pessoas também tenham ao seu modo vivências com o outro mundo, como as rezas, o recebimento de graças, a aparição das assombrações ou a interpretação de algum sonho. Deste modo, benzedeiras e benzedores interpretam e convivem com as atuações do mundo do espiritual cotidianamente, de um modo diferente, não as rejeitando ou se afastando, mas lidando com aquilo que, muitas vezes, amedronta, como ver os mortos¹⁵⁷, ou causa algum tipo de desconforto emocional ou físico, haja vista que este é o seu ofício e a obrigação assumida para com Deus.

Desde o ano de 2018, Dangelo está passando pelo processo de transmissão e recebimento dos ensinamentos para se tornar um benzedor. Nesse sentido, ele tem acompanhado sua mãe nos rituais em uma dinâmica que envolve, ao mesmo tempo, aprender, ganhar experiência e auxiliá-la porque ao benzer uma pessoa que está passando por um determinado mal ou por algo que está atrapalhando a normalidade da vida, como um mau olhado ou outras energias negativas, não desaparece, ao contrário, é absorvido por quem benze. Em face da idade e de problemas de saúde, sua mãe está ficando cada vez mais cansada, mental e fisicamente, de modo que Dangelo a ajuda no sentido de estar recebendo estas energias negativas. Um exemplo desta forma diferenciada como os benzedores lidam com as questões que envolvem o outro mundo, está na seguinte narrativa contada durante a entrevista.

Uma vez, a gente foi benzer uma tia minha, fazia muito tempo que a gente não via ela, ela estava morando há uns dois anos lá em São Pedro, quase no rio [Pardo], e, assim, que ela saiu do serviço [...], ela foi lá pra minha mãe benzer, na hora que ela chegou, eu não estava em casa. Na hora que eu cheguei, minha avó falou “ó, sua mãe tá benzendo lá sua tia, não sei o que”, eu fui lá perguntar pra ela se ela queria ajuda [pausa] na hora que eu abri a porta já deu vontade de chorar, na hora que eu pisei pra dentro, entendeu? Porque eu já sentia a angústia que a minha tia estava sentindo ali, no ato, entendeu? Deu vontade de chorar, quando eu olhei para ela, o olho dela, já estava com o olho cheio de água. Então você acaba sentindo muito a energia da pessoa e angústia que ela está sentindo, a dor que ela está sentindo. Tem muita gente que julga que é injusto a gente poder fazer isso, sabe? A gente abrir mão da energia boa que a gente tem para sentir a angústia dos outros, só que ao mesmo tempo é gratificante demais saber que você pode ajudar alguém, que você tem um propósito aqui, entende? Que tem muita gente que passa a vida inteira procurando um propósito para sua vida, mas não consegue ver. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

¹⁵⁷ É o caso, por exemplo, da benzedeira Rosana Segundo ela, “Eu me dou melhor com os mortos do que com os vivos, você entendeu? Eu entendo melhor eles. Eles vem (pausa), às vezes eu estou de boa e eles vem e pedem ajuda. Eles aparecem mesmo. As primeiras pessoas que apareceram foram meus avós, sabe? Eram de parte de pai (eles benziam também). Eles apareceram e pediram uma ajuda que estavam precisando. Que eles tinham feito uma promessa e tinham que cumprir. Aí comecei a levar mais a sério e fui cumprir. No caso, eles não iam embora. Todo dia e toda noite eles vinham (...) A promessa era deles. No caso, eles não cumpriram (...) então, você vê. Tem muita gente que não acredita nisso, que os mortos andam junto com a gente. ” (ROSANA, entrevista, 12/01/2022, 49 anos, Caldas)

Me parece, que Celma também compartilha, ao seu modo, com esta perspectiva, porque ela prefere benzer crianças e animais do que os adultos.

Eu prefiro trabalhar mais com criança. Porque adulto já entra em outras partes que é mais perigoso. Prefiro não entrar nessa parte porque entra, muitas vezes assim, você está, alguém faz uma macumba para você, alguma coisa assim, entendeu, daí eu benzo e vem pra mim e eu não sei tirar de mim, entendeu? [...] Daí eu tenho eu ir em outra pessoa tirar de mim. Então eu prefiro evitar de fazer esse tipo de benzimento (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos, Caldas)

Aqui, vale destacar a presença da categoria macumba, sinônimo de feitiço em Caldas e no Brasil e que mostra, em relação ao catolicismo popular, tanto as permeabilidades culturais que se formaram ao longo dos séculos e permanecem atualmente quanto o catolicismo como princípio basilar da linguagem com o qual as pessoas interpretam simbolicamente a sua realidade, característica próxima da observada por Liliana Porto (2007) em Terras Altas¹⁵⁸ e que atua como um mecanismo de tradução cultural aos eventos cotidianos. Nesse sentido, há alguns pontos a serem mensurados na fala da benzedeira: a explicitação do hibridismo cultural; a crença de Celma na feitiçaria de modo semelhante à época colonial brasileira; e, consequentemente, a demonstração, não apenas de uma continuidade nas mentalidades e nas representações, mas engendrando um medo coletivo que presenciei em algumas ocasiões e observei em algumas narrativas da população local.

4.3 Os benzedores e as práticas de feitiço

O receio demonstrado pela benzedeira está relacionado com o seu dom, com seu campo de atuação na cura e pela validade que ela fornece ao poder dos feitiços. Entendo que, a opção em fornecer preferência ao cuidado das crianças tem a ver também com o zelo para com a sua saúde e pode exibir, em sua visão de mundo, que as práticas de feitiçaria não são corriqueiras em Caldas, sendo mais comuns do que os moradores possam perceber, haja vista que as pessoas que as confrontam tem uma maior compreensão desta proporção¹⁵⁹. Desta maneira, não é possível estabelecer uma vinculação direta entre benzedoiras e benzedores com os feiticieiros, como se fossem relações necessárias. Na verdade, estas relações se constroem nas experiências e nas cotidianidades, mesmo considerando que alguns destes agentes do catolicismo popular optam em não lidar com feitiços por razões como a de Celma. Por outro lado, aqueles que os desfazem, também, não podem ter seus ofícios apenas sintetizados sob esta ótica porque lidam

¹⁵⁸ Segundo a antropóloga: “Constatai, ainda, que uma esfera definida como ‘sobrenatural’ fazia parte do cotidiano, e que a referência a ela normalmente se dava através de uma linguagem católica (PORTO, 2007, p. 36).

¹⁵⁹ Neste ponto, não apenas alguns benzedores lidam com os feitiços. Os pais e mães de santo também são procurados e, em muitas ocasiões, por católicos.

com vários outros aspectos da cura, como enfermidades distintas. Por isso, não há uma relação estreitamente direta com a feitiçaria e esta, portanto, se configura como uma das esferas que alguns benzedores se ocupam.

Por mais que a cultura ocidental tenha a característica da dicotomização e, em certa medida, os benzedores curam na mesma proporção que os feiticeiros adoecem, a complexidade destas relações, quando vislumbradas de perto, transcende o modelo binário de compreensão do mundo. Ainda que esta forma rígida de classificação seja comum em Caldas, a partir de noções como bem/mal, de certo/errado, bonito/feio, normal/anormal e é um elemento presente na categoria local sistemático, além de servir como parâmetro para as interpretações, estes agentes do poder mágico atuam de forma mais ampla, para além de um simples vínculo. As benzedoras e os benzedores só se encontram com a magia dos feiticeiros em situações específicas e apesar de não possuir dados antropológicos relevantes sobre estes últimos, me parece que também não podem ser reduzidos às práticas de feitiço. Portanto, estas relações são mais fluídas do que sólidas e mais circunstanciais do que contínuas, diferentemente do que Ginzburg observou em *Andarilhos do Bem* (1988).

Esta obra retrata processos inquisitoriais durante o século XVI contra um grupo que se identificava como *benandanti*. Estes andarilhos do bem, segundo os interrogatórios, curavam malefícios de pessoas enfeitiçadas por bruxas e feiticeiros¹⁶⁰ e eram constantemente procurados em suas aldeias. Além de combater a magia dos *malidanti* (andarilhos do mal) e serem perseguidos pela Igreja Católica, sob a acusação de serem também feiticeiros e bruxas, a oposição entre ambos era direta e ultrapassava os limites da doença e da cura. O enfrentamento entre estes dois grupos, chamado pelo historiador de “batalhas noturnas”, estava relacionado com a fertilidade do campo e com a produção agrícola. Os feiticeiros eram inimigos das colheitas, podendo evocar tempestades ou chuvas com granizo, esterilizar animais ou pessoas e, portanto, eram vistos, pelos *benandanti* como opositores à religião católica e à fé cristã, além de serem, devido à concepção religiosa medieval, aliados ao Demônio.

Assim, por detrás do palco da vida cotidiana e na mentalidade das pessoas, estava o antigo conflito ocidental entre Deus e o Diabo¹⁶¹, ainda que aos olhos do Santo Ofício haviam

¹⁶⁰ “Gasparutto, após ter declarado ao pai do menino enfermo que ‘a criança tinha sido vítima de um malefício das bruxas, mas que, no momento do feitiço, chegaram os vagabundos e arrancaram-na das mãos das bruxas e que, se não tivessem retirado das mãos, ela teria morrido’, confiou-lhe um encantamento destinado a curá-lo.” (GINZBURG, 1988, p. 19)

¹⁶¹ Bethencourt sintetizou bem esta mentalidade: “(...) a um mundo superior dominado pelas forças do bem opõe-se um mundo inferior dominado pelas forças do mal; o mundo terreno, intermediário, surge como palco de disputa destas forças (...)” (2004, p.41).

grandes proximidades entre estas duas categorias e ambas fossem incluídas no complexo de crenças que foram homogeneizadas dentro da noção de sabá e de feitiçaria (GINZBURG, 1988; 1991). Nesse sentido, ainda que a posição destes agentes possa apresentar variabilidades, a depender do ponto de onde se observa – os andarilhos do bem não se identificavam com o demônio, mas, certamente, aos olhos da Igreja eram pensados desta forma – o mundo material continuava como um *locus* privilegiado das disputas entre bem e mal.

Os confrontos entre os *benandanti* e os *malandanti* em relação às colheitas e que me parece ser o ponto mais relevante das batalhas, ocorriam quatro vezes ao ano, uma em cada estação (Quatro Tempos) e não ocorriam de forma presencial. Segundo as fontes analisadas por Ginzburg, os espíritos, no período noturno, saíam dos corpos¹⁶² e se encontravam em determinados campos onde se enfrentavam¹⁶³, como consta no depoimento de Batista Moduco.

Eu sou benandante porque vou combater com os outros quatro vezes por ano, isto é, nos Quatro Tempos, de noite, de forma invisível, com o espírito, ficando com o corpo; e nós andamos em favor de Cristo, e os feitiçeiros, do diabo; combatemos uns contra os outros, nós com os ramos de erva-doce e eles com caules de sorgo. (GINZBURG, 1988, p. 24)

Neste contexto que amalgama a crença católica com os cultos agrários anteriores à ideia de bruxaria, o resultado dos enfrentamentos determinaria o modo como seriam as colheitas, fartas ou escassas. Esta colocação pode ser observada em outro trecho do depoimento de Moduco.

E se nós vencermos, o ano é de abundância; e se perdermos, há penúria no ano [...] nos combates que fazemos, uma vez combatemos pelo trigo com todos os cereais, uma outra vez pelas colheitas miúdas, outras vezes pelos vinhos; e assim, em quatro vezes, combate-se por todos os frutos da terra, e há abundância no ano daqueles pelos quais os benandanti lutaram e venceram. (GINZBURG, 1988, p. 25)

De modo semelhante à Caldas, em Portugal, nesta mesma temporalidade, a relação entre benzedores e feitiçeiros não era necessariamente direta. Não é o caso, neste ponto, traçar uma comparação com a “Itália” como se esta associação antagônica pudesse ser alargada por todo seus reinos e por todos seus principados. Mas, são por se tratarem de perspectivas antropológicas e históricas diferentes, ajudam a compreender melhor as práticas de benzimento

¹⁶² Neste movimento em que corpo e espírito se separavam, o primeiro não poderia ser movido porque poderia impedir o retorno do segundo. Segundo outro *benandante*, Paolo Gasparuto, ninguém poderia, sequer, olhar para o corpo “e se por acaso, na nossa ausência, alguém for iluminar nosso corpo para contemplá-lo, naquela noite o nosso espírito não poderá voltar, enquanto estiver sendo observado (...)” (GINZBURG, 1988, p. 27).

¹⁶³ Segundo as referências, os *benandanti*, em grande medida, não se conheciam pessoalmente porque eram de aldeias ou cidades distintas, mas todas na mesma região.

e as relações dos benzedores¹⁶⁴ com o outro mundo na localidade em que este trabalho é realizado. Esta pluralidade nos campos de atuação da cura, sem sombra de dúvida, contribuiu na tecitura das benzeduras no Brasil.

No vilarejo de Redondo, próximo à Évora, Belchior Fernandes – investigado pelo Santo Ofício em 1582 -, por exemplo, curava as pessoas, inclusive de cegueira, valendo-se do uso de determinadas plantas (BETHENCOURT, 2004). Maria Fernandes, moura, moradora do Vale de Colmeias e processada em 1553, curou uma herpes, chamada de cobro, como consta o documento inquisitorial do tribunal de Évora:

[...] benzeu a testemunha um cobro que ele testemunha tinha e que a ré lho benzeu com certas palavras, scilicet, benzo-te com a guia e com a poderia e com o filho da Virgem Maria. E que a ré tomou uma faca de talhas pretas e com a cinza branca do lar e com azeite e que desta maneira a ré lhe benzera o dito cobro a ele testemunha. (BETHENCOURT, 2004, p. 77-78)¹⁶⁵

A presença de elementos católicos nos ritos de cura portuguesas era comum tal como em Caldas, entretanto, em alguns casos as benzeduras não se davam apenas por meio de rezas ou da recitação de fórmulas mágicas sobre a pessoa enferma. Foi o caso de Rui Gonçalves que curou uma ferida na perna utilizando terra benzida com o sinal da cruz. Usou também o signo-saimão¹⁶⁶¹⁶⁷ e peneirou a terra, provavelmente, colocada sobre o machucado.

Neste campo plural da cura em Portugal, existem aquelas pessoas que lidam com os feitiços, ainda que esta categoria possuísse uma conotação simbólica diferente do Brasil em virtude da presença maciça de escravos africanos. Em grande parte da literatura nacional sobre as práticas de benzimento, os benzedores e as benzedadeiras tratam variadas formas de adoecimento e em algumas pesquisas, como de Quintana (1999) e de Porto (2007), estes agentes da cura rejeitam a existência dos feitiços.

¹⁶⁴ Entre os benzedores, inclui os salutores e os curandeiros por serem categorias similares em Portugal (BETHENCOURT, 2004).

¹⁶⁵ *Sciliet* é uma palavra do latim e significa vale dizer ou isto é.

¹⁶⁶ É o Signo de Salomão, uma estrela de seis pontas, formada a partir de junção de dois triângulos e era entendido como um amuleto que prevenia os malefícios.

¹⁶⁷ Em algumas comunidades mineiras, segundo Edimilson Pereira e Núbia Gomes (2018), este símbolo, chamado também por “Cinco-Salomão” ou “Circo-Salomão, era usado por benzedadeiras e por benzedores nas curas de algumas enfermidades. No município de São Gonçalo do Abaeté, aparecia na fala, durante o rito de cura e em orações específicas para diminuir a inflamação no peito. Já em outras comunidades (Uberlândia, Piranga, Carangola e Brasília de Minas), o símbolo era desenhado entorno da criança com quebrante. Assim, “(...) a estrela de davi é desenhada em volta da criança, riscando-se o chão com carvão virgem, tantas vezes quantas forem necessárias, até que a reza termine (...)” (1989, p.72).

No trabalho de Porto, esta condição se torna interessante em face da história da comunidade estudada. Terras Altas, localizada no Vale do Jequitinhonha (MG), por ocasião da escravidão, possui um grande número de pessoas negras e, nesse sentido, a população reconhece a própria localidade como “terra de feiticeiros”, de modo que esta caracterização do lugar, na fala dos moradores, transcende os limites de seu território e se estende para outros Estados, como Mato Grosso. Esta suposta descrença, na verdade carrega simultaneamente a crença¹⁶⁸, o que representa um arranjo simbólico como forma de proteção por meio da fé. Me parece, que este tipo de posicionamento espiritual é mais pessoal, como uma espécie de defesa ou preservação de si, do que coletiva porque as benzedeiras e os benzedores não possuíam poder para assistir às pessoas que foram vítimas de algum tipo de feitiço.

A existência das ameaças místicas já descritas implica na possibilidade de se contrapor a elas de alguma forma, e a cada tipo diferente de ameaça corresponde uma reação distinta. Assim, os efeitos negativos do quebranto ou mau-olhado podem ser neutralizados através da benzeção, que, no entanto, é ineficaz tanto para o combate à possessão por encosto quanto para a eliminação dos resultados da feitiçaria. Estas, consideradas mais fortes, necessitam também de processos mais enérgicos de luta contra seus resultados, processos estes que envolvem rituais específicos de cura realizados por especialistas do sagrado – curadores/raizeiros ou pais-de-santo. (PORTO, 2007, p. 202)

Esta convergência com a umbanda, além de colocar em perspectiva uma mentalidade híbrida, comum no catolicismo popular, reveste também as ações dos agentes. Semelhantemente as apurações observadas por Porto (2007) na comunidade de Terras Altas, em Caldas muitas situações que envolvem o adoecimento por feitiçaria são sanadas mediante à procura por mães de santo ou pais de santo dos terreiros de umbanda locais. Esta perspectiva também possui similaridades com o trabalho de James Sweet (2007), na medida em que, no imaginário colonial, as práticas de feitiço apenas poderiam ser combatidas por uma magia que possuísse uma cosmologia semelhante a aquela do agressor. No entanto, apesar de apresentar aproximações, dentro das variadas práticas benzeção em Caldas e dos múltiplos campos de atuação em relação às enfermidades, alguns benzedores, historicamente, também lidam com os feitiços, como pude observar na narrativa da moradora Cibeles, há algumas décadas, quando sua mãe fora alvo de uma destas práticas de feitiçaria, neste caso, motivada pela inveja.

Tem uns lances aí que não posso te contar também [risos]. Chamava Pedro Amâncio. Não era benzedor, era macumbeiro e morava ao lado[vizinho]. Ele fez feitiço para a minha mãe porque meu pai tinha um restaurante onde a gente morava e ele tinha um do lado. Então, por causa da música todo mundo ia no restaurante do papai e não ia

¹⁶⁸ A benzedeira D. das Dores, por exemplo, afirmou que “ (...) eu num acredito, mas tem.” (PORTO, 2007, p. 180).

no dele. Aí nessa altura do campeonato, a minha mãe teve minha irmã [...] e de repente foi definhando, definhando, definhando até que minha tia, irmã do papai, pegou ela para dar um mingau de fubá. Com dez dias [...] minha mãe teve que ir [para] fora daqui. Por fim um médico nosso daqui disse [para] mandar benzer porque isso não, num [...] “Isso aí está fora do meu alcance.” Aí quando papai mandou benzer [o benzedor] disse que era esse [o vizinho] que tinha mandado fazer esse lance para minha mãe. Primeiro ele perguntou para o papai se teve sumido alguma peça de roupa dela e ele disse que não e a minha mãe fraquinha, fraquinha ainda falou que sumiu sim do varal, um vestido. Esse benzedor falou “Esse vestido está no cemitério encravejado de alfinetes até ela morrer.” Ia ficar com dor, com dor até ela morrer e quando ela chegou [...] de volta, quarenta dias depois, as crianças até assustaram porque estava até uma caveira, assim. Foi esse cara que mandou fazer isso simplesmente pelo fato da inveja. (CIBELE, segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas)

Esta parte da memória da narradora elucida alguns elementos que são imprescindíveis para pensar o imaginário e as crenças caldenses a partir do hibridismo. Primeiramente, é necessário apontar o poder de adivinhação do benzedor capaz de encontrar o vestido da mãe de Cibele, o que mostra a intersecção de crenças e de poderes mágicos. Nesse sentido, sendo os feitiços elementos das religiosidades afro-brasileiras para os católicos e mesmo que sejam interpretados simbolicamente como demoníacos, é inegável a sua presença no catolicismo popular local. Ainda que não seja possível apontar com precisão uma origem cultural para o uso das agulhas¹⁶⁹ – e a intenção não é esta –, James Sweet (2007), ao trazer vários dados etnográficos, permitiu compreender que seu uso no vestido, como descrito acima, é uma permanência das culturas centro-africanas. Em uma narrativa sobre duas escravas, Antônia e Bernarda, na qual a primeira enfeitiçou a segunda, Sweet descreveu a utilização de agulhas e em três pontos diferentes: no vestido da vítima; na cabeceira da cama, onde havia uma boneca espetada dentro de um saco; e uma segunda boneca também atravessada por agulhas e localizada embaixo do colchão de Bernarda.

Outro aspecto relevante na narrativa de Cibele é o espaço onde o vestido foi colocado e o feitiço foi feito, o cemitério. Nesse sentido, ele joga luz sobre o amálgama cultural que permitiu a confecção de um rito em que os elementos foram envolvidos de forma hermética. Fica claro que o cemitério não é apenas um lugar onde se depositam os mortos¹⁷⁰ de modo que as representações que o cercam no catolicismo popular local são complexas e, em um contexto histórico mais amplo, foram construídas há séculos. Um exemplo disto reside no costume deste

¹⁶⁹ Encontrei na pesquisa de Ginzburg (1988) um caso de feitiçaria que também continha sua utilização, mostrando que seu sentido simbólico pode estar presente em outras sociedades sem, necessariamente, ser um aspecto cultural africano. No caso, a vítima “(...) revirou a sua cama em busca de eventuais feitiços escondidos, tendo encontrado ‘coisas estranhas, como pregos, agulhas com pedaços de seda de damasco, lenços, ossos, unhas e cabelos estranhamente trançados.’” (p. 111)

¹⁷⁰ No trabalho de Porto (2007) também existem referências sobre o cemitério e os feitiços, mostrando que esta correlação não é algo exclusiva de Caldas.

espaço ser delimitado por muros, muitas vezes altos, uma vez que, na concepção medieval, os mortos poderiam se levantar de seus túmulos e caminhar entre os vivos (DELUMEAU, 1989). Desta maneira, a representação sobre o cemitério é preenchida por visões de mundo nas quais o limiar entre a vida e a morte transcendem as explicações médico-científicas. Assim, este espaço envolve, conjuntamente, os mortos, a morte, o outro mundo e, por isso, uma prática de feitiço, como esta, adquire coerência simbólica dentro de um processo de hibridação cultural ao compreender elementos, supostamente, de religiosidades africanas com o catolicismo europeu além de possibilitar a existência de várias categorias de curadores, como os benzedores.

Pode-se dizer que a maioria das benzedadeiras e dos benzedores de Caldas não desfazem os feitiços por motivos que elencam tanto o medo ou a incapacidade mágica em combatê-los quanto os campos específicos de atuação. Celma, se configura como um exemplo e, por isso, evita curar as pessoas adultas e da preferência às crianças e aos animais. Ela tem medo de que os feitiços, denominados como macumba, sejam absorvidos por seu corpo, o que a levaria à uma condição de adoecimento e, assim, o seu caso não está ligado à falta de poder para combater o feitiço, mas a um resguardo de si e a um cuidado com sua família.

Por outro lado, Hélio, entre outras coisas, retira os feitiços. Em uma ocasião, ele estava trabalhando como pedreiro no bairro Santa Cruz e percebeu algo estranho com uma mulher que era vizinha da obra porque seu nariz, constantemente, estava eliminando secreções. Um dos homens que trabalhavam com ele, disse que o levaria lá para benzer ela. A mulher reclamou ao benzedor que estava com fortes dores de cabeça e que seu nariz não parava de escorrer. Após o benzimento, Hélio disse a ela que era um feitiço elaborado a pedido de sua irmã por ocasião de uma briga familiar por herança. Passados alguns dias, o benzedor foi chamado na casa haja vista que o nariz da mulher além de estar sangrando muito e estava expulsando uns bichos pretos¹⁷¹. Segundo o benzedor, a intenção do feitiço era matar ela de modo que estes bichos iriam subir até seu cérebro, mas com a sua intervenção, o que estava acontecendo era a eliminação do seu corpo e, portanto, fazia parte do processo de restauração da saúde.

¹⁷¹ Em um processo do Santo Ofício, há uma narrativa que possui alguns aspectos similares com a história de Hélio, porém ocorreu no Grão-Pará e durante o século XVIII. Um negro chamado José foi convocado para curar uma escrava vítima de feitiço. Assim que ele “ (...) entrou na casa dos senhores da doente, ‘vendo um bicho que a dita preta tinha lançado, disse que ela ainda tinha mais dentro de si’. Começou a proferir palavras ininteligíveis, deu à doente uma porção de ervas que ele mesmo pregou, foi no quintal enterrar uma espiga de milho. Por fim, a paciente ‘arrojou uma como bolsa ou saquinho por forma de pele de uma bexiga, na qual depois de rota se viram três bichos: um do feitio de uma rã pequena, outro com feitio de um jacarezinho, e outro feitio de um pequeno lagarto com cabelos (...)’ “. (MELLO E SOUZA, 1986, p. 174)

Um ponto importante que se debruça sobre os benzedores que tratam das enfermidades oriundas de feitiços pode estar relacionado com um contato mais próximo da umbanda, no sentido de tê-la frequentado em algum momento da vida e consequentemente ter apropriado determinados elementos que passaram a fazer parte tanto dos rituais de cura quanto das suas visões de mundo. O benzedor Hélio se encaixa nesta possibilidade, uma vez que, por anos, foi regularmente aos terreiros, mas localizados em cidades vizinhas e até no Estado de São Paulo, quando tinha se mudado de Caldas. Esta convergência aparece no seu quarto, espaço onde ele benze as pessoas. Ao lado da cama, há um altar com muitas imagens de santos católicos. Em seu ritual, Hélio utiliza um rosário¹⁷² com guias da umbanda, que é colocado no pescoço da pessoa e, em uma das mãos, ele segura uma pequena imagem de Nossa Senhora.

A performance ritual era a mesma de anteriormente. Ele colocou suas guias em meu pescoço (parecem um conjunto de terços ou um rosário) e começou a reza. Com uma mão sobre minha cabeça e na outra havia imagem de Nossa Senhora que cabia em sua mão. A reza era baixa, quase inaudível. Consegui apenas uma combinação de números, o pedido de cura e os nomes de Jesus Cristo e da Virgem Maria. Ao fim, conversamos um pouco na sala e na porta de sua casa. (anotações de campo, Caldas, 16/07/2020).

Hélio, além deste hibridismo visível, o qual ele confirma, possui as suas próprias rezas, o que demonstra sua experiência no ofício do benzimento, podendo ser considerado um benzedor bravo – categoria local usada por algumas pessoas para designar aqueles que realizam a cura de algumas enfermidades que nem todos os benzedores conseguem. A benzedora Rosana, mãe de Dangelo, nascida e criada em Caldas, também teve a influência da umbanda em sua trajetória e tal como Hélio, em terreiros fora do município, no caso, na cidade de Águas da Prata (SP). Segundo Dangelo, ela utiliza hoje alguns livros da referida religião em suas orações e rezas. Ele informou também usar alguns elementos destes livros, apesar de estar no início do aprendizado e não conhecer algumas orações consideradas mais bravas ou fortes e que apenas os benzedores com mais tempo de ofício as conseguem utilizar de forma eficaz. Neste contexto, percebi que o desenvolvimento do poder mágico de cura é um processo no qual gradativamente novos elementos são incorporados e, portanto, não depende apenas da memorização de determinada oração, mas da capacidade em operá-las corretamente. Assim, me parece, que o benzedor nunca está pronto no sentido do conhecimento e, por isso, este processo, a depender

¹⁷² Segundo Pereira e Gomes (2018), o rosário enquanto um círculo, possui uma representação ligada à totalidade, ou seja, ele simboliza o vínculo dos seres com Deus. Assim sendo, nele “Existe uma reprodução da força total no encontro da linha fechada, perfeita e homogênea, que caracteriza a volta ao ponto de partida. Nas benzeções, a simbologia do círculo se manifesta no movimento circular, no rosário, no uso da aliança e na procissão.” (2018, p. 67)

da escolha individual, pode durar a vida toda ou até o momento que deseja transmitir seu dom para outra pessoa.

No que se refere, ainda, à presença de aspectos da umbanda entre alguns benzedores caldenses e a possibilidade de combater os feitiços, Dangelo, me disse algo interessante: para combatê-los é necessário, antes de tudo, conhecê-los, o que envolve, de fato, um contato e um estudo sobre as questões simbólicas de funcionamento. Isto não quer dizer que o contato com a umbanda seja algo instrumentalizado com o intuito de frequentar para, exclusivamente, aprender e, após isso, deixar de frequentar. Sobre este assunto, ele informou que

Tanto que esses próprios livros que ela usa, são livros de Umbanda, só que o próprio livro, eu já li o livro inteiro, ele prega que, para você combater o mal, tem que ter o conhecimento dele, você tem que saber como ele é feito. Só que sabendo como ele é feito, você também sabe como fazer. Então não tem uma religião ruim, a maldade não está na religião, mas na pessoa, nas pessoas aliás. Não existe uma religião certa ou errada, a maldade está nas pessoas. Tanto que o livro prega: “tem que conhecer o mal, mas não praticá-lo”. Praticar ou não é da consciência de cada um. Porque para conhecer você tem que saber o procedimento dele, para fazer ele, e tem tudo isso lá. Você tem que ter o conhecimento de como é feito para saber como desfazer, entendeu? Mas tem gente que não usa esse conhecimento para desfazer, mas para fazer o mal. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

As eleições municipais, em uma escala muito maior que as presidenciais, marcam um momento de maior efervescência política no município a tal ponto que, brigas, pedradas nas casas de políticos e partidários ou tiros, ocorrem com frequência. Por toda a extensão territorial, a cidade se divide, historicamente, em dois blocos, à exceção da eleição de 2020, na qual houve uma terceira chapa – encabeçada pelo PT e pelo PDT. Contudo, a política se intersecciona de modo particular com a religiosidade nestes períodos e a partir desta convergência os feitiços aparecem e, nesta ocasião, por conta do partidarismo. Já ouvi várias narrativas sobre isto e, inclusive, outras que não se comportam como feitiço, mas como oferendas – popularmente chamados de trabalhos - para as entidades intercederem nas eleições, como sacrifícios de bezerros ou de galinhas.

Durante algumas prosas com a população local, tentando conhecer, mais de perto, algumas narrativas que esboçam melhor a relação entre política e religiosidade, me defrontei com algumas histórias que elencam esta convergência. Em uma, ocorrida há alguns anos, um político candidato à prefeito, supostamente, teria gasto em um terreiro de umbanda, localizado no distrito de Laranjeiras de Caldas, cerca de três mil reais em oferendas e em outras práticas rituais para que a vitória eleitoral fosse garantida. A partir desta narrativa é possível captar alguns pontos que acredito serem relevantes: a reafirmação da crença dos católicos na eficácia das religiosidades africanas ou afro-brasileiras; por conta disso, também, a reafirmação do

hibridismo cultural ao considerar que o referido candidato era católico; a crença nos poderes do outro mundo no cotidiano como forma, nesta ocasião, de determinar ou contribuir no resultado final das eleições municipais.

Já em outra narrativa, mais antiga e que remonta ao fim dos anos oitenta, após uma disputa eleitoral acirrada – provavelmente a menor diferença de votos da história de Caldas, cerca de vinte e cinco – houve um ritual, executado nas proximidades do bairro rural Pedra Branca. Ele foi feito durante a madrugada e consistiu no sacrifício de um cabrito preto. Na história, me foi informado ainda que o feitiço foi pedido pelos derrotados, que se tornaram oposição e todos vinculados ao antigo PFL (Partido da Frente Liberal). A intencionalidade da prática teria sido para que a gestão do prefeito recém eleito, Silson Ottoni, fosse, no mínimo, desastrosa.

Foto 18: Casa do benzedor Hélio



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

À medida que os feitiços aparecem, a figura dos benzedores também entra em cena e o interessante é que alguns demonstram seu lado político, como é possível observar a legenda 25 do partido DEM na casa de H.B (Foto 18). Uma situação que elucida esta convergência ocorreu

nas eleições de 2019. Um candidato a vereador, durante o período de campanha, apresentou algumas alergias pelo corpo que o impediam de fazer as visitas diárias nas casas da população, posto que ele não utilizava qualquer tipo de automóvel e as fazia caminhando. Dentre as possibilidades interpretativas para aquele evento, sua compreensão gravitou em torno de um feitiço, elaborado para que ele ficasse temporariamente afastado. Não se tratava, portanto, de um feitiço com a intenção de matar, mas de atrapalhar sua rotina de visitação, o seu cronograma estabelecido ou mesmo visava a desistência da candidatura. No entanto, apesar de ter identificado a origem da alergia, o candidato, em sua mentalidade, não poderia procurar alguma benzedeira ou benzedor que fossem do lado oposto da política, como era o caso de Hélio.

Neste contexto, ele se recusou a procurar qualquer pessoa que fosse da oposição por falta de confiabilidade na ação mágica do benzedor que não iria fazer mal, entretanto, poderia fazer um rito ineficaz, o que atrasaria ainda mais o tempo de campanha, comprometendo, assim, todo o trabalho eleitoral. Assim, ele procurou uma benzedeira de seu lado político. Benzido, o candidato pode dar continuidade, após alguns dias, à sua campanha de rua. Aqui, alguns pontos merecem ser destacados. Primeiramente, a compreensão pessoal da doença a partir das categorias culturais locais. Desta maneira, a busca pela medicina oficial em face deste sistema simbólico não foi cogitada por se encaixar perfeitamente nos esquemas de interpretação do catolicismo popular que se exponencializaram pela circunstância política.

Em segundo lugar, ao modificar as relações sociais e ao colocar em grupos opostos pessoas que convivem cotidianamente, a política, em sua temporalidade de três meses, tem a potencialidade de transformar a representação dos agentes e de suas ações. Por isso, entendo que o espírito da política é capaz de criar ciclicamente - a cada quatro anos - um novo cotidiano com as mesmas pessoas, porém, representadas de maneira polarizada. Entretanto, não é apenas uma questão de interpretação do outro. As pessoas também modificam suas ações, passam a orientá-las pelos mecanismos de oposição partidária e o interessante é que ao fim das campanhas e da eleição, o espírito da política esvaece de modo que o cotidiano volta à sua normalidade.

Neste contexto, nem mesmo as figuras do sagrado escapam à dualidade política ou, em outras palavras, ao amor e ao ódio do lado que escolhem e do partido oposto. Padres, benzedores, pais ou mães de santo e até os feiticeiros. Todos podem ser reclassificados ao

tomarem publicamente uma posição partidária¹⁷³. Assim, um feiticeiro enquanto uma espécie de *outsider* durante quarenta e cinco meses (a temporalidade amena da política local) pode passar por uma ressemantização durante os meses das disputas no sentido de que sai desta condição, ao menos, para as pessoas que estão do seu lado.

Se os feiticeiros podem abandonar temporariamente sua condição de *outsider*, os benzedores que exibem publicamente sua preferência política podem passar pelo processo inverso e serem ressignificados, como no caso do candidato a vereador que rejeitou a possibilidade de ser benzido com alguém fora do seu eixo político por receio ou por medo. Ainda, esta condição de mudança poderia levar um benzedor à uma aproximação com a categoria feiticeiro tanto pela construção e reprodução da fofoca de adversários quanto por se envolver, de fato, com os chamados despachos, trabalhos ou feitiços ao dominar as técnicas espirituais de confecção.

Por outro lado, a opção do candidato em procurar a benzedora de seu lado político não pode ser tomada como uma regra cultural estanque e, desta forma, é imprescindível olhar para o modo particular como ele observou, interpretou e agiu mediante suas possibilidades culturais e seu próprio entendimento da cultura. Neste contexto, há uma outra maneira de atuação que se contrapõe a esta. Este fato me foi contado por Hélio e ocorreu alguns anos atrás. Em uma das disputas municipais, um candidato à vice-prefeito, de uma filiação política contrária à do benzedor, o procurou para que fosse benzido de modo a evitar possíveis infortúnios na campanha e para que a chapa vencesse.

Este ponto é capaz de mostrar como as categorias culturais podem ser pensadas de maneira diferente por uma gama variada de pessoas e, conseqüentemente, (re)produzir novas ações ou modificá-las, o que torna a cultura algo dinâmico, aberto e interpretativo. É mais provável pensar em uma reinterpretação simbólica feita por esse candidato do que supor uma relação de amizade ou de proximidade com o benzedor. Além de questões geracionais evidentes, muitas vezes irrelevantes em Caldas quando se coloca em perspectiva as tecituras das relações sociais, o candidato é de uma outra classe social. Hélio está aposentado e por toda sua vida trabalhou com serviços braçais, como nas lavouras e na construção civil (pedreiro e pintor) ao passo que o candidato possui um curso superior historicamente elitizado no Brasil e, portanto, pertence a um outro estrato social da população, economicamente mais elevado. Esta

¹⁷³ As pessoas que fazem feitiços, não necessariamente, tornam públicas suas escolhas e, por isso, sua vinculação a um dos lados políticos pode ser mais fechada, envolvendo encontros noturnos. Há, também, que considerar o contexto sócioecológico que rejeita este tipo de aproximação dos candidatos.

condição social ao que observei em campo e na literatura acadêmica é diferente da grande maioria das benzedoras e dos benzedores haja vista que estes pertencem à classe trabalhadora, seja no campo ou seja na cidade.

Em Caldas, esta suposta elite local lembra dos pobres apenas quando olham de cima para baixo e veem ainda que eles possuem a obrigação de servi-la, uma visão verdadeiramente herdeira da escravidão. Este é o modo como consigo pensar na relação estabelecida entre o benzedor e o político: sem qualquer tipo de proximidade. Por isso, entendo que a procura pelo benzimento, mesmo Hélio pertencendo ao outro lado político, se encaixa como uma ação que rearranjou as categorias culturais locais. Esta condição permite que o catolicismo popular permaneça na contemporaneidade e viva no cotidiano da população caldense. Enquanto um sistema simbólico, ele é interpretável e, mediante isto, se torna aberto tanto no sentido da possibilidade individual de ação quanto pelo hibridismo que pode engendrar. Uma vez que o catolicismo popular é aberto às compreensões particulares das pessoas, estas diferentes formas de pensar e usar suas categorias também lhe fornecem um maior dinamismo e, portanto, a cultura não pode ser vista como algo pronto ou estático.

Um exemplo desta suposição em que a cultura não é algo estanque, diz respeito à possibilidade de alguns benzedores também se valerem das práticas de feitiçaria para conquistar um objetivo. Não posso afirmar que isto é algo raro porque o fato de ter conhecimento sobre alguns fatos semelhantes não é capaz de gerar uma base para se fazer uma afirmação, sobretudo porque são poucas as pessoas que adivinham quem fez determinado feitiço. Por outro lado, por ter tido contato com poucas narrativas que incorporam em um só movimento os benzedores e os feitiços, pode evidenciar que tais práticas sejam mais contingenciais. Nesse sentido, a fala de Dangelo é bastante elucidativa ao informar que para combater os feitiços, é necessário conhecer seus mecanismos de funcionamento e que o mal reside nas pessoas, não em alguma religião em particular.

Celma, durante a entrevista, havia me dito que tinha um certo medo de benzer os adultos por conta de possíveis feitiços lançados sobre a pessoa que a procurou. Ela contou também que tem receio de um benzedor do município¹⁷⁴ haja vista que ajuda outras pessoas ao mesmo tempo que também pode provocar o mal e, por isso, o evita mesmo não morando perto. Um caso mais substancial, apesar de envolver um médium da umbanda, coloca em evidência tanto a atuação

¹⁷⁴ Ela pediu para não expor o nome desta pessoa para evitar futuros desentendimentos ou a confecção de determinados feitiços ou encantamentos que poderiam atrapalhar tanto a sua vida cotidiana quanto de algum membro de sua família.

de uma pessoa que benze no município quanto uma combinação simbólica entre benzer e enfeitiçar. Assim, me contou o caldense Wilson:

Essa pessoa me deu um presente. E aí ela me deu uma estátua para pendurar na parede. [...] Eu tenho meu altar e falei “legal, vou completar meu altar e colocar uma imagem não faz mal. Peguei na maior boa vontade, agradei demais. E aí passado algum tempo, eu diria uns sete meses, mais ou menos, eu comecei a sentir muita fraqueza, dificuldade para fazer várias coisas do dia a dia. Era um cansaço inexplicável e estava achando esquisito. Fazia de tudo e não melhorava. [...] Essa coisa que ela me deu estava começando a me impedir de receber. Então estava baixando minha energia, entende? Eu usei tudo o que eu sei para desmanchar. Contaminou todo meu altar. Eu peguei todas as imagens e levei para um lugar e nesse lugar acendi umas velas. [...] quebrei todas aquelas imagens e fiz todo o ritual que tinha que fazer na mata. Todas as energias das entidades que trabalham comigo voltaram para a minha cabeça na hora. Eu senti recuperar minha energia mediúnica. Foi quebrada a magia desse benzedor que fez aí. Tem muito ciúme nessa área. (Wilson, entrevista, 21/07/2021, 50 anos, Caldas)¹⁷⁵

Há alguns pontos que merecem uma atenção maior a partir desta fala. O primeiro reforça uma colocação descrita anteriormente, a crença local na eficácia dos feitiços enquanto elementos que evocam a presença de forças do outro mundo no cotidiano e fazem das experiências pessoais e coletivas. Esta crença não depende da religião seguida pelo fiel – católica, umbanda ou protestante – e o que ocorre é a variação tanto sobre a representação do feitiço quanto os modos de lidar com ele. Isto fica evidente no pedido de Celma (católica) e de Wilson (antigo católico e atualmente umbandista) em ocultar o nome dos benzedores que poderiam elaborar algum tipo de magia. Este tipo de receio é comum em Caldas e uma parcela dele diz respeito à própria dinâmica com que determinados comentários podem ganhar notoriedade nos espaços públicos e chegar até a pessoa – objeto da narrativa – tal como as fofocas rotineiras. Por isso, observei que as conversas que envolvem práticas de feitiçaria são evitadas e os caldenses ao mencioná-las preferem os causos dos feiteiros que estão mortos.

Um outro apontamento está relacionado com as benzedoras e com benzedores que fazem os feitiços. Esta correlação pode decorrer, a partir do que averigui em campo, de um conhecimento das religiosidades afro-brasileiras, mas não como algo necessário, uma vez que as práticas de feitiçaria não derivam exclusivamente destas cosmovisões, como demonstrou Bethencourt (2004). Porém, de um ponto de vista dos católicos e, inclusive, como permanência cultural, há uma ligação direta e indissociável entre a feitiçaria e as religiões africanas. Neste contexto, há também na mentalidade dos caldenses a ideia de que o feiteiro cobra por seus serviços ao passo que o benzedor não. Isto pode sugerir ou apontar para um movimento no qual

¹⁷⁵ A pedido da pessoa entrevistada, ocultei seu nome e sua idade bem como o nome e o sexo do benzedor na narrativa.

a elaboração do feitiço, quando feito por alguém que tem o poder da benzeção, tenha uma motivação/interesse pessoal – brigas, desavenças ou inveja.

Isto me faz recordar de uma narrativa que ouvi na cidade. A benzedeira em questão morreu há pouco mais de duas décadas e ela possuía o dom da metamorfose, de modo que se transformava em objetos para vigiar as pessoas que lhe desejavam o mal com a finalidade de se precaver de possíveis feitiços. Ela frequentava o centro espírita – categoria local que corresponde aos terreiros de umbanda – e, dizem, algumas pessoas, que ela conversava com um homem de cabelo e barba compridos que aparecia no forro de sua casa. Em uma destas narrativas de transformação, a benzedeira metamorfoseou-se em um bambu da cerca de um morador próximo à sua residência para observar a cotidianidade em seu espaço privado com o intuito de averiguar se este estava lhe falando mal ou se tinha alguma outra intenção, como encomendar algum tipo de feitiço.

Esta característica da metamorfose e a sua relação intrínseca com a figura da mulher no mundo ocidental corresponde à uma permanência quase milenar. Neste contexto, mulheres de variadas culturas espalhadas pela Europa e que possuíam o poder mágico de comunicação com o outro mundo foram perseguidas pela Igreja Católica e homogeneizadas no conceito inquisitorial de bruxa, principalmente a partir do século XV (DELUMEAU, 1989). Este caso caldense, portanto, não é algo incomum e mostra a presença do imaginário europeu na formação social e cultural do Brasil, como investigou Mello e Souza nos documentos referentes à primeira visita da Inquisição durante o século XVI.

Na mesma ocasião murmurava-se que a mulher de André Gavião era bruxa. O padre Baltasar de Miranda, da Companhia de Jesus, viu-a tentar passar pelo umbral de uma porta cujo ferrolho se achava levantado para cima, sem entretanto o conseguir – como era comum acontecer a feiticeiras. Na mesma noite, entrou porta adentro um gato grande, saltando sobre a candeia e apagando-a; quando os presentes deram conta, um bebezinho de seis dias, irmão de jesuíta, achava-se “embruxado com a barba chupada”, vindo a morrer logo depois. A tal mulher, transformada em gato, era a autora do mal feito. (1986, p. 247)

Metamorfoses ou transformações corporais, como as mencionadas acima, também foram estudadas pela antropóloga Sônia Maluf, durante a década de oitenta, nas comunidades próximas à Lagoa da Conceição, município de Florianópolis (SC), e segundo a autora, mostravam o poder feminino na comunidade a partir da figura da bruxa e da figura da benzedeira. Nesse sentido, ambas ocupavam um papel de destaque no imaginário local e no campo religioso da comunidade, apesar de suas posições aparentemente antagônicas. Maluf incorporou ao seu trabalho a seguinte narrativa de dona Leontina, moradora do Canto da Lagoa.

Tinha muita criança que adoecia, diziam que tava embruxada. Ficava assim ó (mostra o polegar). A bruxa entrava pela fechadura na casa e chupava o sangue, aqui no pescoço ou no céu da boca. Aí a criança chorava todo o dia, até meia-noite, quando o galo cantava e a bruxa ia embora. Ficava umas manchas roxa onde ela chupava. Nenhum filho meu pegô, mas o filho da minha irmã, ele pegô. (MALUF, 1992, p. 101)

É imprescindível pensar na continuidade da crença na atuação das bruxas ou feiticeiras na cotidianidade de determinadas comunidades. Maluf apontou para as transformações no imaginário da população estudada, decorrentes de vários fatores, como a migração de pessoas vindas de outras localidades. Porém, uma narrativa como esta sobre a benzedeira de Caldas vigiando um vizinho, ao chegar ao século XXI exhibe mais do que as mudanças de mentalidade. Ela reforça a atuação de forças do outro mundo no mundo material, algo comum no modo como os caldenses interpretam a sua realidade a partir de eventos, muitas vezes, corriqueiros.

As relações que aproximam os benzedores com as práticas mágicas de feitiço no sentido de alguns possuírem a capacidade de fazê-los exhibe mais do que uma suposta linha tênue entre conhecer os procedimentos espirituais e, de fato, usar tais poderes para prejudicar outra pessoa. Por isso, colocar em perspectiva as pessoas que benzem significa compreender as diferentes formas com as quais elas se vinculam às forças do outro mundo. Benzer também passa pelas individualidades, pelos interesses pessoais e pelas sociabilidades, o que torna a categoria mais complexa, mais dinâmica e distante de algo homogêneo ou estanque.

Nesse sentido, os estereótipos que preenchem o imaginário sobre as benzedeiras e sobre os benzedores correspondem apenas uma pequena fração do que eles são. Um exemplo é a imagem na qual a pessoa que benze é uma senhora idosa e caridosa, que se doa pela comunidade e dedica sua vida a assistir os outros, ou seja, esta representação evoca uma figura matriarcal. Benzer implica, sem dúvida ajudar o próximo – um verdadeiro ensinamento católico -, todavia a figura da “boa velhinha” além de não permitir enxergá-la para além disso, é apenas uma fração da realidade¹⁷⁶.

Em Caldas, existem outros recortes que pluralizam a figura de quem benze. Mulheres de outras faixas etárias diversificam este contexto bem como os homens e me parece que nesta trama social dos estereótipos, o aprendiz Dangelo emerge como uma antítese desta representação comum por ser jovem e do sexo oposto. Outras características particulares

¹⁷⁶ Existem alguns trabalhos, como de Karla Calheiros (2017) em Alagoas ou de Caroline Adreolli e Cristine Lie (2018) no Rio Grande do Sul, em que o referido estereótipo se encaixa plenamente nas pesquisas: apenas mulheres idosas.

também o colocam em contraposição a este estereótipo, como seu ofício de tatuador e também por possuir algumas tatuagens em seu corpo. Assim, o jovem benzedor é um agente cuja mentalidade, cujas práticas e cujos gostos fazem parte de sua própria temporalidade, a qual por se tratar de uma questão geracional também carrega elementos provenientes das anteriores, sem haver uma ruptura no sentido de não possuir aspectos que se convergem (SIRINELLI, 2002).

4.4 Parentesco, revelação e aprendizagem no dom da cura

Às pessoas que benzem e possuem uma eficácia ritual legitimada dentro de seu grupo social, é atribuída, de uma perspectiva social da crença, uma proximidade com o outro mundo em um patamar diferenciado das demais. Este posicionamento próximo lhes conferem o poder de curar os outros utilizando entre outras coisas a oralidade, ou seja, a cura pela palavra. Todavia, não são todas as pessoas que conseguem estes feitos sendo, portanto, um pequeno número. No artigo de Gonçalves e de Oliveira (2018), a benzedeira Leoni Gasparetto, moradora do município de Irati (PR) afirmou que mesmo conhecendo as rezas, não existem garantias de que a benzeção terá êxito porque não depende apenas da memorização das mesmas¹⁷⁷.

Em Caldas, esta colocação se tece da mesma maneira e mesmo as pessoas mais religiosas não conseguem benzer, tendo, assim, uma relação mais distante com o universo do sagrado. Não cabe aqui mensurar quem está mais próximo, mas em termos práticos a relação das benzedeiras e dos benzedores é mais estreita e mais materializada. Eles se identificam como intermediários na prática da cura e ao terem este poder peculiar são entendidos como detentores de um dom dado por Deus e, por isso, não aceitam dinheiro ao contrário dos feiticeiros. O dom aparece com frequência como uma categoria próxima, no sentido colocado por Geertz (1997), na literatura antropológica nacional, o que mostra a consciência das pessoas que benzem em relação tanto ao atributo espiritual que possuem quanto às demais de suas comunidades.

Nesse sentido, os benzedores locais ao deterem este dom se tornam diferenciados no campo das religiosidades e tal condição flui para outras esferas da vida social, como o sentimento de gratidão ou de contração de uma dívida, características comuns no município, o que lhes pode ajudar em outras situações cotidianas que não estão vinculadas à dimensão

¹⁷⁷ Segue a fala de Leoni extraída do trabalho: “Não é para qualquer um também, que você pode passar, porque já veio gente aqui. ‘você me ensina?’. Eu posso até te ensinar, se você não tiver ver vocação para isso, resolve? Não resolve. Porque você fazer uma coisa a esmo, sem saber o que está fazendo não adianta nada. E gente que vem aqui, que pede pra mim, ‘você me ensina?’. Posso até te ensinar, mas você tem que ter o Dom, que quem não tem esse direito que é adquirido por Deus, não adianta.” (GONÇALVES, OLIVEIRA, 2018, p. 259)

da religiosidade, como algum tipo de favor em retribuição. Assim, a prática de benzer não pode ser pensada fora das sociabilidades posto que exhibe um potencial de urdir relações, redes e de aproximar pessoas, o que representa um amalgama de várias interfaces da vida social.

A partir das histórias de vida dos benzedores caldenses, entendi que o dom de Deus para a cura não é algo singular e envolve diferentes maneiras de manifestação até o momento que a pessoa o compreenda como tal. Ele pode estar vinculado com questões geracionais nas quais ele é transmitido dentro de uma mesma família. Há casos em que tal manifestação é fruto de algum sinal do outro mundo e cuja interpretação, se observada desta maneira, pode encaminhar a pessoa para o ofício da benzeção. Há outros casos que acomodam a vontade de aprender a benzer e a fé pessoal de modo que o dom se revelará *a posteriori*, ou seja, no momento após o ritual em que a cura é socialmente comprovada.

Estas características que podem compor o dom, ao se apresentarem em várias pesquisas no Brasil, sugerem heranças simbólicas europeias, africanas e indígenas a partir de elementos que se urdiram nas convivências culturais. A isso, pode ser acrescentada a formação de redes de oralidade amplamente distribuídas ao longo da história por meio da aprendizagem, uma vez que se tornar uma benzedeira ou um benzedor é um processo de aquisição de conhecimentos muitas vezes oriundos de várias pessoas e não de uma única fonte. Isto contribui na compreensão de performances, de rezas ou de fórmulas mágicas recitadas durante os ritos e que possuem similaridades com aqueles elaborados em outras regiões do país, transcendendo, portanto, o nível municipal ou regional.

É o caso, por exemplo, das costuras, tratamento das distensões musculares e envolve o uso de pano e agulha. Cibele lembrou do modo de cura de um benzedor falecido, seu Lucas.

[...] mandava costurar sabe, mandava costurar um negócio assim [gesticulação] e pegava um paninho, uma agulha e ia costurar assim e ia benzendo a gente. Curava também algum mau jeito. Era legal. Não sei se é a fé da gente. Ele fazia uma pergunta “o que eu cozo?” A gente tinha que responder umas frases tipo osso quebrado, nervo vendido, carne não sei o que lá. Mas tinha que ser três vezes costurada no paninho sabe? (CIBELE, segunda entrevista, 20/07/2017, 72 anos, Caldas)

Na dissertação de Vânia Vaz (2006), realizada em Irati (PR), há também a presença das costuras e do uso das agulhas e dos panos durante os ritos, como no caso da benzedeira Alice “Eu uso fio, agulha e paninho para costurar, aí nos outros benzimentos eu uso a mão mesmo, tem que colocar a mão sobre a cabeça da pessoa, para a minha força de fé em mim e para a pessoa.” (VAZ, 2006, p. 132). E também na entrevista com Neide, também realizada no ano de

2005: “Uso fio e paninho e daí as rezas, você vai fazendo cruzeiros no lugar que a pessoa sente dor e vai rezando. Vai fazendo cruzeiros e rezando, mas é comprida a reza.” (VAZ, 2006, p. 132).

Esta questão que envolve a circularidade dos conhecimentos pode ser vista na história de Rosana, segundo me contou seu filho. Inicialmente, ela recebeu o dom do seu avô. Em uma segunda temporalidade, uma parcela do aprendizado foi realizada na cidade de Águas da Prata com um benzedor chamado Ventura, temporalidade na qual se aproximou da umbanda. Nesse sentido, a partir do que observei, me parece que os iniciantes na benzeção aprendem com uma pessoa específica, um tipo de mentor, no começo do ensinamento. Entretanto, eles podem aprender com outros quando já estão exercendo suas práticas de cura, além de desenvolver suas próprias rezas. Assim, há uma diferença entre transmitir o dom de Deus para um aprendiz e ensinar alguma reza, o que poderia ser para várias pessoas diferentes. De modo semelhante a Rosana, Hélio também aprendeu algumas rezas com outro benzedor, no caso, um italiano que chamava Beto, morador de São João da Boa Vista (SP). Este, ainda, lhe deu uma imagem de Nossa Senhora e um crucifixo, objetos que possuem um valor simbólico na dimensão religiosa.

Desta maneira, a passagem do dom tende a ser geracional, de uma pessoa mais velha para uma mais nova, o que a configura como vertical na história porque o dom, comumente¹⁷⁸, é transmitido uma vez e depois disso o benzedor, ainda que mantenha sua fé, perde seu poder de cura. Neste contexto, o ensinamento das rezas além de histórico, posto que muitas orações permanecem na memória coletiva, é circular por ter a possibilidade de ser passado para outrem. Todavia, mesmo que uma pessoa saiba a oração, não existem certezas quanto a eficácia do uso porque não é meramente uma questão de fé e, destarte, esta condição coloca o dom como um aspecto necessário do benzimento.

Em muitas situações, o dom é transmitido por parentesco normalmente de pais para filhos ou de avôs para netos, o que indica a sua permanência de uma família. Nestes casos, há o reconhecimento da mesma como uma “família de benzedores”, fato que pode favorecer a aceitação social dos iniciantes no ofício, sobretudo porque a noção de família, em Caldas, tem uma relevância de tal modo que as pessoas chegam a imputar valores *a priori* a uma pessoa em

¹⁷⁸ Em Caldas houve uma situação que escapou a esta configuração da transmissão do dom para uma pessoa e que me chamou atenção por ter sido passado para três pessoas. O benzedor chamado D., já falecido, transferiu seu dom para Roberto, citado anteriormente neste trabalho, M.T. e M.G., esta última não teve contato e não posso afirmar que mora no município.

face do histórico familiar. Nestes casos, portanto, além do dom permanecer na esfera do parentesco, a reputação também se configura como uma herança (MOURA, 2009).

Hélio faz parte deste contexto ao ter recebido o dom de sua mãe que estava cansada de benzer depois de muitas décadas. Ela por sua vez recebeu de seu pai. Hélio lembra de seu avô benzendo em sua casa de pau-a-pique localizada em um morro na saída da cidade chamado “Rebenta Rabicho” e em uma temporalidade na qual ainda não havia asfalto e a maioria das ruas eram de terra batida. Segundo o benzedor, ele curava variados tipos de doença nas pessoas, como a úlcera, chamada à época de “ferida braba” além de focar a benzeção sobre os animais tanto para curar quanto para espantá-los das propriedades, sejam casas ou pastos, aqueles indesejáveis e considerados perigosos, como as cobras ou os sapos¹⁷⁹.

Há também os casos em que a passagem do dom, historicamente, mescla a questão familiar com uma afinidade em que não há laços consanguíneos, como ocorre na família de Rosana. Como colocado acima, ela recebeu outros conhecimentos de um benzedor que não era parente, sequer era de Caldas e décadas depois está em um processo de transmissão para seu filho. As ocasiões que envolvem a relação que escapa ao contexto familiar podem estar vinculadas ao fato de que nenhum parente deseja seguir os caminhos da benzeção por questões de receio ao lidar com as forças do outro mundo ou pelo sacrifício que exige por atender as pessoas em variados horários¹⁸⁰, o que acaba por atrasar determinadas tarefas da vida cotidiana. Em outros casos, a benzedeira ou o benzedor podem observar em uma pessoa fora do eixo familiar o potencial e o perfil adequados para transmitir seu poder divino e, assim, pode haver uma quebra da lógica de parentesco.

O dom também pode ser manifestado por meio de uma revelação que é uma espécie de sinal do outro mundo no qual Deus, algum anjo ou algum santo¹⁸¹ se comunica com a pessoa. Se for interpretado por ela desta maneira, a revelação consistirá em um chamado para o cumprimento de uma missão de ordem divina e pode ocorrer também por meio de visões ou de sonhos. No trabalho de Quintana (1999), a benzedeira dona Helena ficou cega aos quinze anos

¹⁷⁹ Aqui é importante lembrar que a constante aparição destes bichos, mesmo Caldas sendo um município rural, pode ser interpretada sob a espectro de uma intervenção do outro mundo no sentido de ser resultada de feitiços, sendo, assim, propositalmente enviados.

¹⁸⁰ No trabalho de Quintana (1999) em Santa Maria (RS), a benzedeira Helena estabeleceu um sistema de atendimento no qual ela recebia as pessoas oficialmente às segundas, às quartas e às sextas e distribuía fichas por ordem de chegada.

¹⁸¹ Normalmente os benzedores caldenses possuem algum santo de devoção que, em determinadas rezas, é o responsável pela cura. Celma é devota de São Bento, Hélio é de Santa Apolônia e Dangelo de São Jorge.

de idade e no hospital ouviu a voz de um anjo que lhe disse que iria lhe curar, porém ela deveria a partir daquele momento curar outras pessoas.

Dona Helena teria perdido a visão, porém, ao recuperá-la nessa experiência mística, ela teria sido designada para uma missão. Saiu da crise duplamente fortalecida: primeiro, no sentido de ser uma escolhida e, segundo, por ter qualidades que anteriormente não tinha, pois passou a contar com uma faculdade especial que lhe permite ver além das pessoas comuns. Isso lhe possibilita saber o que está acontecendo com aqueles que a procuram solicitando ajuda. Assim, esta experiência mística, de alguma forma, permitiu-lhe acesso ao domínio do sobrenatural, ao controle das forças sagradas. (QUINTANA, 1999, p. 80)

No trabalho de Moura, há um caso semelhante no qual o benzedor SD também ouviu vozes e as atribuiu à uma ordem espiritual. Assim,

[...] contou-nos que quando tinha dezessete anos, choveu forte no feriado de Nossa Senhora Aparecida (12 de outubro). Temendo as fortes trovoadas, decidiu esconder-se dentro da Igreja do Rosário, debaixo do altar. De repente, ouviu uma voz lhe dizendo: “Homem de pouca fé”, tentou identificar de quem era a voz, mas como estava sozinho, atribuiu a origem a algo sobrenatural. Desde aquele dia, SD passou a manifestar o dom para curar e benzer. (2009, p. 45)

Em Caldas, não tive conhecimento de algum caso de aparecimento do dom em virtude de sonhos ou visões, o que não indica sua inexistência. Porém, há duas narrativas que se inserem dentro de sua manifestação por algum tipo de evento que esteve fundamentado no outro mundo e, portanto, se apresenta como um tipo de revelação. A primeira diz respeito à trajetória de Celma e ocorreu durante a sua adolescência. Ela havia se mudado da roça para a cidade com a intenção de continuar seus estudos uma vez que em seu bairro não havia uma escola que oferecesse os últimos anos do ensino fundamental e os referentes ao ensino médio e, assim, ela morou com a avó entre os onze e os vinte anos. O evento que marcou a manifestação do outro mundo e a interpretação do mesmo como um chamado ocorreu aos seus quinze anos. Moravam na residência apenas as duas e em um determinado dia apareceu algo parecido com um “saquinho de ki-suco”¹⁸² sobre a mesa da cozinha sem que ninguém havia o colocado ali e sequer o tinham visto. Elas não jogaram o misterioso saquinho fora e uma tia após saber do ocorrido recomendou levá-lo em um benzedor para, nas palavras de Celma, “ver o que que dava”. Este homem, chamado Eucássio, era um morador de Poços de Caldas e a tia foi até a sua casa, como descreveu Celma.

Levamos em Poços. Daí ela pegou e levou. Daí ela pegou, como se diz, eu, com quinze anos, namorado e coisa, “Ah leva uma foto minha e pede pra benze eu e vê se vai dar certo o namoro”. Aquelas coisa de adolescente sabe? Daí ela levou. Chegou lá, ele falou assim “Esse ki-suco aqui é por causa dessa moça

¹⁸² Ki-suco é uma antiga marca de um suco em pó e que décadas atrás era produzido apenas em pequenas embalagens, muito menores que de outras marcas, como Tang.

aqui porque ela tem que trabalhar com criança, ela tem que fazer tipo um trabalho, uma coisa com criança”. Daí já falou assim “traz ela aqui”. Passou uns dias, daí minha tia me levou lá com ele. Ele falou a mesma coisa que eu tenho que fazer um serviço com crianças, era o meu dom, eu tinha que desenvolver porque senão você acaba pirando, entendeu? Porque aquilo vai acontecendo e você acaba encasquetando e coisa, então você tem que acabar desenvolvendo aquele dom, já que você tem, você tem que desenvolver. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas)

É relevante estabelecer a ligação simbólica entre o “saquinho de ki-suco” que remete a infância com o seu dom para benzer crianças porque era uma bebida barata, de fácil acesso e, por isso, era apreciada por elas. Ao que interpretei, Celma tinha um dom, possivelmente ligado à nascerça e a manifestação por meio da aparição da embalagem foi um sinal para o cumprimento de uma missão. Esta configuração do dom também apareceu em outras regiões do país, como no trabalho de Nogueira, Versonito e Tristão (2012) e realizado no município goiano de Mara Rosa. Ela também está presente na pesquisa de Ginzburg (1988) sobre os andarilhos do bem que curavam e, necessariamente, seu dom era determinado pelo nascimento uma vez que todos os *benandanti* haviam nascido com a membrana amniótica¹⁸³.

Neste contexto, a tarefa de Eucássio foi, ao pegar a embalagem e a foto de Celma, trazer ao conhecimento de todos, por meio de seu vínculo com o outro mundo, o dom e a missão em cuidar das crianças. Mas, mesmo em face da revelação, o benzedor não ensinou as rezas ou as fórmulas mágicas para ela. Ela foi aprendendo aos poucos com sua avó, dona Mariquinha e, portanto, Eucássio participou do processo de tornar-se benzedeira apenas como um mensageiro. Segundo Celma, inicialmente foi ensinada por sua avó ao acompanhar alguns benzimentos e aos poucos foi aprendendo. Depois por um irmão de seu avô chamado Tuaní, morador do bairro Grotão. Com ele, ela aprendeu apenas uma reza, um pouco antes de seu falecimento porque dizia à Celma que iria lhe instruir apenas no momento oportuno e no entendimento da benzedeira, este momento estava relacionado com a consciência que Tuaní tinha da proximidade de sua morte.

Uma outra manifestação por eventos do outro mundo ocorreu com Dangelo em uma narrativa que antecedeu seu nascimento. Sua mãe quando era adolescente e em sua primeira visita ao benzedor de Águas da Prata, ouviu de “seu” Ventura que ela teria um filho que teria o dom para lidar com os poderes do outro mundo, podendo ser um benzedor. Segundo ele, Rosana havia feito uma promessa de não direcionar o filho para este caminho. Contudo, Dangelo

¹⁸³ Esta questão foi levantada igualmente por Bethencourt (2004) ao referir às bruxas e ao diferenciá-las das feiticeiras. As primeiras eram entendidas como dotadas de um dom nato ao passo que as segundas passavam por uma aprendizagem.

carregava consigo esta inclinação além de ter afeição por este tipo de assunto. Este gosto o levou a fazer algumas “brincadeiras” de invocação de espíritos, algo que não é incomum entre os adolescentes, sendo feitos, inclusive, nos intervalos das aulas escolares. Aqui, é importante abrir uma discussão paralela para explicar estes jogos porque são modos de comunicação dos jovens com o outro mundo, o que reforça a sua presença no cotidiano. Além disso, aponta e exhibe, neste caso específico, uma interseccionalidade com a benzeção, ambos como elementos constitutivos das crenças que fazem parte catolicismo popular caldense.

Normalmente, são dois tipos de jogos de comunicação com o outro mundo. Existe um que envolve um copo com água no qual as pessoas envolvidas rezam pai-nossos e ave-marias, de mãos dadas e esperam que o mesmo se movimente, o que indica a presença de algum espírito. Um outro é realizado com uma folha de caderno onde são escritos: o alfabeto – separado entre vogais e consoantes -, a numeração de zero à nove e as palavras sim e não. O procedimento de invocação se dá por meio de rezas e é semelhante ao outro. Neste, todavia, uma caneta fica presa à um fio de cabelo comprido e um dos participantes segura o fio de modo que a caneta fica suspensa, parecendo um pêndulo. No início do jogo, ela é colocada próxima às palavras e há uma pergunta para averiguar se algum espírito está no local. Se, porventura, ela não se mexer, as orações são refeitas. Caso a caneta se movimente para a palavra sim, o jogo continua e perguntas são feitas para o espírito que vai balizando a caneta letra por letra ou número por número.

Foram estes tipos de brincadeiras com espíritos que Dangelo havia se referido e estiveram ligadas diretamente ao processo de manifestação do seu dom. Em uma noite, ele foi pousar na casa de um amigo e vizinho no bairro Santo Antônio e ficaram no jogo madrugada adentro. Após isso, todos dormiram algumas horas e o jovem levantou cedo, quando sofreu uma convulsão na sala da casa.

Nunca tinha tido. Nunca tinha acontecido. Fez o jogo lá, ficamos até tarde da noite. Estava quase amanhecendo, a gente foi deitar um pouquinho, a gente dormiu o que, umas 3 horas, eu levantei cedo, saí meu quarto, fui pra sala, eu senti tampa a minha inspiração, escureceu a vista, eu coloquei a mão no pescoço, na hora que vi que o ar não estava passando e sentei no sofá. Depois eu só escutava todo mundo me chamar por nome, só que não consegui responder, não saía a voz [...] no momento que eu estava tendo a convulsão, eu via ela (mãe do seu amigo e benzedeira), sabe? Tipo assim, como se fosse numa festa. Eu estava deitado no chão lá, tendo a convulsão, e ela olhava para mim e estava rindo. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

A convulsão apenas parou quando a benzedeira invocou São Jorge e por isso, segundo ele, seu vínculo com este santo se estreitou ainda mais depois deste episódio, tornando-se

verdadeiramente um devoto. Ela pode ter percebido que tal situação estivesse relacionada com algum ser de outro mundo ou que, mediante este ataque súbito, não seria possível levá-lo a Santa Casa e nem recorrer a nenhuma instância médica devido à distância¹⁸⁴. Entretanto, desta narrativa é interessante extrair as convergências entre a cura, o espírito, que é um tipo de assombração no saber local, a benzedeira e a presença do santo conhecido por proteger seus fieis.

Passado o ocorrido e após ser levado ao hospital na cidade, sua mãe disse que havia alguma coisa na casa, como um tipo de espírito e que poderia ter relação direta com aquela situação. Este evento marcou o início de um momento ruim na sua vida, principalmente envolvendo questões emocionais, e esteve interseccionado por outros tipos de contato direto do outro mundo com ele, mas ao contrário do caso de muitas benzedeiras e de muitos benzedores, estas manifestações não ocorreram apenas uma vez, foram constantes e permanecem até o momento. Depois deste primeiro acontecimento, Dangelo passou a ver variadas formas de intervenção do outro mundo e aos poucos foi encaminhando-se para a benzeção. Uma destas aparições ocorreu quando ele estava rezando uma oração de São Jorge para lhe proteger do mal e a havia aprendido com um benzedor chamado Valdir, morador do município de Campestre.

Fiz a oração e deitei, faziam uns vinte minutos que eu estava deitado, mas ainda estava acordado no meu quarto, de frente para janela, assim, estava uma noite clara e eu gosto de dormir com a janela aberta para ver a lua... mas fiquei deitado... com o peito para cima. Ai eu senti na hora que um peso chegou no meu peito, como se tivesse alguém pisando. Então para mim foi uma experiência bem estranha, sabe? Tipo uma paralisia do sonho, mas eu estava acordado. Eu estava ali olhando pela janela, senti na hora que pesou no meu peito e segurou no meu pescoço assim... acabou meu ar. Ai em entrei em desespero, só que é praticamente uma paralisia do sono, porque eu não conseguia mexer, eu não conseguia gritar, eu não conseguia respirar... eu passei uma noite terrível. As próximas cinco noites, mais ou menos, foram do mesmo jeito, mas eu não contei nada para ninguém. Ai mais ou menos umas cinco noites depois eu decidi falar com a minha mãe. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

Este tipo de evento em que o outro mundo se conecta ao material de forma mais aberta se tornou comum na vida de Dangelo, como ver almas penadas de antigos moradores em suas casas. Uma destas aparições ocorreu na casa de uma pessoa próxima. Segundo ele, era o espírito da avó que havia morado naquela mesma residência. Fazia anos que ela havia falecido e estava ali, segundo ele me contou, por excessos de apego ao seu filho.

Teve o dia que a gente estava assistindo Netflix na sala, já era tarde da noite, e tem uma janela na sala que da direto para fora, para o quintal, e tem a porta que vai para

¹⁸⁴ Esta é uma característica histórica de formação do catolicismo popular caldense: o afastamento em relação ao centro, onde estão às oficialidades, tanto a igreja quanto ao hospital. Por isso, no campo da cura, os santos ou outras entidades do além exercem papel de protagonismo.

cozinha, que tem um corredorzinho, entre a cozinha e a sala. Eu olhei de relance, de canto de olho, e eu vi uma mulher passando na janela, mas a gente como está acostumado, eu, para mim, não liguei na hora. Depois eu tive a impressão de ver a mulher parada na porta, mas tudo de canto de olho, na hora que você olha assim, some. Se eu estou olhando aqui, eu estou vendo o formato ali, mas na hora que eu olho para lá, ela some. Só que essa mulher estava de azul, as duas vezes que eu vi, ela estava de azul. Foi no mesmo dia. Tanto que na hora que eu vi na janela, eu olhei assim, ela me olhou e falou “O que que foi ?” e eu respondi “Nada, nada não”. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

Em uma outra ocasião, Dangelo estava, outra vez, em seu quarto e deitado na cama, quando novamente fora surpreendido por algo que o enforcou. Era uma noite comum dentro do que ele esperava, afinal a visita deste ser do outro mundo estava se tornando corriqueira. Como de costume, Dangelo fazia suas rezas antes de dormir e em torno de vinte minutos após deitar, aquilo veio e começou a lhe tirar a respiração por conta do sufocamento. Contudo, naquela noite clara de lua cheia, a pressão em sua garganta foi mais forte do que nas experiências anteriores e ele não conseguia fazer nada porque estava paralisado. Aos poucos, ele foi relaxando e começando a se mexer ao passo que a intensidade do sufocamento foi diminuindo até que, em um determinado momento parou.

Diferentemente das situações anteriores, aquele ser não foi embora. Normalmente e após os eventos, o jovem benzedor levantava por alguns minutos para respirar e voltava para a cama. Nesta noite, ele não teve tempo para isso. Em seguida, ao término do sufocamento, este ser puxou a coberta da sua cama e, mediante a luz do luar, ele tinha uma certa visibilidade do seu quarto.

Dava para ver tudo dentro do quarto. Não vou falar que eu vi uma imagem. Não vi, mas quando olhei, a coberta estava, assim, esticada como se fosse uma cortina. Que é assim, no pé da minha cama tinha um altarzinho com santos e tinha um espacinho entre a cama e esse altar. E esse altar estava coberto. A coberta estava em pé como se fosse uma cortina. Eu levantei a cabeça, vi aquilo e não dormi aquela noite e também não levantei. Eu virei para o canto e fiquei o resto da noite. Mas, eu aguentei firme e acabou que foi parando. (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas)

Estas experiências de Dangelo revelam, no mínimo, dois pontos a serem abordados. A parcimônia que os benzedores desenvolvem ao longo da vida naquilo que concerne ao trato com os seres e às manifestações do outro mundo por meio de reações diferentes das pessoas cujos contatos são mais raros e, normalmente, são tomadas pelo desespero. Este tipo de situação que coloca em perspectiva o sufocamento lembra algumas narrativas de assombração nas quais o espírito de uma pessoa morta, por variados motivos, entra no quarto. A pessoa, sem saber o que fazer fica paralisada e consegue apenas rezar. Porém, a forma como os benzedores e as benzedoras interpretam e agem é distinta porque se acostumaram a lidar com algo que

representa, possivelmente, o maior medo histórico em Caldas: o contato com determinados seres do sagrado, capazes de amedrontar e de machucar as pessoas.

Outro ponto está relacionado com a emergência do seu dom. A convulsão foi a primeira de uma série de experiências com o outro mundo e a visualização da benzedeira e mãe de seu amigo durante os espasmos foi algo, por ser diferente, interpretado como um chamado do outro mundo e, por isso, não foi uma convulsão comum que se acomodaria apenas na explicação biomédica. Ela desencadeou uma série de eventos e os demais foram continuidades para que ele seguisse o caminho da benzeção e desse um sentido objetivo para seu dom: ajudar as pessoas que necessitam, de uma maneira ou de outra, de seu poder mágico.

As questões que emanam a respeito do dom são bastante complexas e mesmo a compreensão da categoria é algo complexo porque ao defrontar com as suas variadas formas de emergência, muitas perguntas não possuem necessariamente respostas, haja vista que determinados aspectos que envolvem o outro mundo não possuem uma explicação, inclusive, do ponto de vista dos próprios benzedores. Por que a pequena embalagem de suco apareceu sobre a mesa da casa de Celma e não para outra pessoa? Ou, por que a convulsão ocorreu com Dangelo? Nestes casos, a interpretação dos agentes envolvidos é algo relevante, mas existem coisas que escapam à sua racionalização e permanecem sem respostas.

Deste ponto em diante, emerge o mistério. Carlos Brandão (1980) escreveu que esta categoria que faz parte da relação do caipira com o sagrado e mediante a incapacidade de compreender a totalidade deste outro mundo, a aceitação é a melhor maneira de lidar com a falta de certezas. De uma perspectiva cultural, não é possível encaixar o dom em modelos rígidos, prontos e que não convergem. Dentre as suas várias possibilidades de aparecimento e de desenvolvimento, é algo que escapa às tentativas de simplificação, como se a sua emergência ocorre apenas através das revelações ou quando este é entendido como algo de nascença ou a sua transmissão por meio de um benzedor não pudessem apresentar comunicabilidades.

Dangelo é um exemplo de manifestação por revelação ao mesmo tempo em que está recebendo, de forma processual, o dom de sua mãe ou Celma que, apesar de ter vivenciado um evento em sua adolescência, foi aprendendo as rezas com alguns familiares. Assim sendo, o dom e os modos de sua transmissão, ao amalgamarem às histórias de vida, se tornam complexos e seus aspectos mais comuns, como a aprendizagem, a herança familiar ou a revelação, por se situarem na dimensão da vida social, exibem modos particulares de conexão e tecem um saber

coletivo que permeia as visões de mundo da população caldense, seja para interpretá-los como agentes de Deus ou como agentes que possuem algum tipo de ligação com o Diabo, como pensam alguns fieis de igrejas protestantes¹⁸⁵.

4.5 As doenças e as curas

Antes de adentrar a esta discussão que envolve as doenças, as curas e as atuações religiosas das pessoas que benzem, é necessário pensar algumas questões sobre o corpo para além dos parâmetros que o reduzem ao biológico, como o modelo biomédico. Ele não pode ser pensado fora dos aspectos culturais que o envolvem e, deste modo, o corpo, ao ser pensado de diferentes maneiras ao longo do tempo e por diferentes sociedades, não deixa de ser uma construção social (QUINTANA, 1999). Evidenciar a antropologia do corpo implica em mencionar um dos seus precursores, o francês Marcel Mauss (2003) que rejeitou uma interpretação exclusivamente biológica sobre o mesmo. Para ele, o corpo é um amálgama de três elementos que não podem ser separados no momento de uma análise: o fisiológico, o psicológico e o social¹⁸⁶. Assim sendo, estas dimensões constituem a sua totalidade e, portanto, são fatores condicionantes do ser humano – independentes da cultura.

“E concluí que não se podia ter uma visão clara de todos esses fatos, da corrida, do nado etc., senão fazendo intervir uma tríplice consideração em vez de uma única, fosse ela mecânica e física, como uma teoria anatômica e fisiológica da marcha, ou ao contrário, psicológica ou sociológica. É o tríplice ponto de vista, o do ‘homem total’”. (MAUSS, 2003, p. 405)

Neste contexto em que não se pode desprezar os aspectos sociais, Mauss chamou atenção para o *habitus* – aquilo que é adquirido por meio da aprendizagem e que se diversifica entre as sociedades e na história - enquanto elemento essencial para entender o corpo e superar as explicações que o entendiam apenas como um dado biológico. Franz Boas (2004) foi, do mesmo modo, pioneiro nos debates sobre o corpo, adquirindo relevância nas primeiras décadas do século passado ao refutar o darwinismo social, as teorias raciais e ao separar o determinismo

¹⁸⁵ Acerca disso, o padreiro Carlos informou que “Se você perguntar minha opinião sobre isso, eu responderia que essa é mais uma tática do ‘Adversário’ para enganar o homem porque a gente vai ensinar ali na igreja a viver uma fé viva, é uma fé em Deus e quando você procura aí uma pessoa por aí para ela fazer algum tipo de reza, de oração nesse sentido para melhorar uma pessoa, eu acho que não isso não é correto. Então sobre o termo dos benzedores aí, eu acho que é mais uma característica do ‘Inimigo’ de fazer uma pessoa a crer naquela pessoa ali, tirando o foco ali do que é poder, presença de Deus.” (Carlos, entrevista por Whatsapp, 07/04/2018, 37 anos, Caldas)

¹⁸⁶ Estes elementos apareceram anteriormente em As regras do método sociológico de Durkheim (2007). Entretanto, a sua posição metodológica os manteve separados e os aspectos sociais seriam por excelência os objetos de estudos da sociologia ao passo que o elemento psicológico deveria ser estudado pela psicologia e o fisiológico pela biologia.

entre raça e cultura no que se refere ao corpo, ao comportamento e as maneiras de pensar e atuar.

O corpo é construído socialmente e evidencia os fenômenos culturais (RODRIGUES, 2005), o que implica em afirmar que as noções de doença e saúde são atravessadas pelos modos como uma determinada sociedade as concebe. Assim, colocou José Carlos Rodrigues.

Enfim, os trabalhos nessa direção ‘aplicada’ devem prosseguir e devem continuar os esforços dos profissionais para operacionalizar os conhecimentos concernentes à relação entre cultura e saúde. Só teremos benefícios a receber se esses estudos se diversificarem por múltiplos caminhos empíricos, tematizando conexões sempre novas entre fatores culturais, doenças e tratamentos. Mas o pragmatismo deve ser matizado pelo fato de que a antropologia do corpo nos ensina que não há saúde em si, passível de definição normativa, e que talvez valha a pena levar sempre em consideração a hipótese de que a experiência da doença, como Nietzsche (1950) observou, possa ter o seu lado saudável e talvez mesmo indispensável do ponto de vista antropológico. Em síntese – e sobretudo –, a esta altura dos conhecimentos da antropologia do corpo, pode-se tranquilamente afirmar que não basta estudar apenas o aspecto laboratorial das enfermidades e que não é satisfatório compreender delas somente aquilo que é possível perceber por meio do microscópio. (RODRIGUES, 2005, p. 177)¹⁸⁷

É neste caminho que estão inseridos os trabalhos de Esther Jean Langdon, referência nacional na antropologia da saúde e que nos últimos anos tem focalizado seus estudos em comunidades ameríndias. Em um artigo (2010) – escrito em conjunto com Flávio Wiik – há uma colocação importante para situar a diversidade cultural no que diz respeito as categorias de doença e de saúde. Esta colocação permite pensar o contexto caldense no que se refere, por exemplo, à concepção daquilo que é nomeado pela medicina como depressão. Esta categoria enquanto proveniente de um saber oficial era bastante turva até a última década do século passado e na contemporaneidade não é plenamente aceita, apesar de ganhar terreno no campo das mentalidades e das visões de mundo.

A categoria utilizada em Caldas era – e ainda é – o desgosto e não possuía necessariamente uma concepção que a vinculava à doença. Ela era pensada como uma tristeza profunda e poderia decorrer de vários aspectos da vida social, como a perda de um familiar. Todavia, um dado peculiar acerca do desgosto é que, apesar de não ser considerado doença, pode ser uma causa de morte. Ouvi em algumas ocasiões, narrativas que exibiam a frase “morreu de desgosto” e, em sua maioria, se referiam ao adoecimento dos pais em relação à morte inesperada de um filho. Nesse sentido, a categoria depressão, dotada de uma

¹⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Le Gai Savoir*. Paris: Gallimard, 1950.

universalidade científica, disputa espaço com o saber local. Entretanto, esta relação entre o global e o local ou entre o oficial e o popular é mais complementar do que antagônica.

Cada grupo social pensa as enfermidades a partir de suas experiências históricas e de suas visões de mundo, ou seja, não é possível dissociar a manutenção da saúde e o enfrentamento das doenças sem considerar as formas particulares como estas categorias são pensadas e são vivenciadas.

Cada e todas as culturas possuem conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Possuem também classificações acerca das doenças, e essas são organizadas segundo critérios de sintomas, gravidade etc. As suas classificações, tanto quanto os conceitos de saúde e doença, não são universais e raramente refletem as definições biomédicas. Por exemplo, arca caída, cobreiro, quebranto e mau-olhado são consideradas doenças para vários grupos brasileiros, entretanto, não são reconhecidas ou tratadas pelos (bio)médicos. As classificações dessas doenças são organizadas segundo critérios próprios, os quais guiam os diagnósticos e terapias, cujos especialistas detêm elementos e materiais para tratá-las e as reconhecer como curadas ou não. (LANGDON, WIIK, 2010, p. 179)

Estes especialistas em Caldas são os benzedores e as benzedadeiras e é neste contexto histórico-cultural que emergem enfermidades. Elas podem transcender o saber médico e, assim, adentrar à um campo de conhecimento empírico, oral e religioso. As benzeções são, deste modo, duplamente populares porque além de não se encaixarem na medicina oficial não são aceitas, em teoria, na doutrina de sua religião oficial na qual seus especialistas pertencem, diferentemente de outras, como a umbanda ou como o kardecismo. Considerando as benzeções como parte integrante do catolicismo popular caldense, determinados adoecimentos apenas podem ser pensados a partir deste sistema simbólico que ajusta as mentalidades e as ações das pessoas. Assim, o catolicismo popular organiza simbolicamente a classificação para tais doenças e lhes oferece, ainda, explicações lógicas e coerentes.

É neste sentido que algumas doenças possuem tonalidades sociais. Uma vez que o corpo não é um aparato puramente biológico, mas também uma construção cultural, as enfermidades que o molestam não podem ser interpretadas apenas pelo fisiológico e, consequentemente, as formas de cura estão inscritas na cultura local. Assim, informou Alberto Quintana “Sendo, pois, o corpo uma construção social, as doenças que nele se manifestam, assim como as terapêuticas destinadas a combatê-las, nunca são meramente individuais, elas também levam a marca do social.” (1999, p. 45).

A categoria doença não pode ser tomada como algo separado da dimensão das relações sociais, como ficou evidente no trabalho de Victor Turner (2005), mencionado anteriormente.

Nele, o adoecimento do caçador Kamahasanyi continha vários aspectos sociais e religiosos e exibiam mais um desequilíbrio na convivência coletiva dos membros de sua sociedade do que algo que estivesse limitado à uma condição individual ou pessoal do doente, inclusive pelo fato de que, entre outras coisas, ele fora enfeitiçado por sua esposa e por sua sogra. Ao servir como uma espécie de bode expiatório para uma série de desentendimentos e brigas entre todo o seu grupo étnico, as enfermidades que possuíram o corpo do caçador, além de culturalmente convencionadas, exibiam primeiramente o quanto a categoria doença varia entre povos distintos de acordo com seus sistemas simbólicos. Em segundo lugar, no caso do povo ndembu, esta categoria não se debruça sobre uma condição doméstica ou individual, ou seja, a doença não gravita em torno da dimensão do privado.

[...] a doença entre os Ndembu deve ser entendida em um quadro de referências que não é privado ou ideográfico, mas também público ou social. Claro que todas as sociedades têm um interesse funcional em minimizar as doenças, como Parsons (1951, p. 430) mostrou. Os Ndembu vão mais além no sentido de dar uma explicação social para a própria doença. Toda a doença persistente ou grave é vista como sendo causada pela ação punitiva das sombras ou pela malevolência secreta dos feiticeiros ou das bruxas [...] As minhas próprias observações sugerem que, sempre que são realizados rituais para apaziguar as sombras – distintos do tratamento privado dos herboristas -, existe um conflito social. (TURNER, 2005, p. 449-450)¹⁸⁸

No contexto desta discussão e destas formas particulares de categorizar o que é doença, o mau olhar¹⁸⁹, em Caldas, apresenta características sociais e de conflito entre pessoas tal como os feitiços, sendo combatido apenas por aqueles que possuem o dom da benzedura. De acordo com minhas observações e vivências junto à população local, o mau olhar seria uma faculdade que algumas pessoas possuem e consiste na transmissão de uma energia ruim para alguém ou para algum animal, como as criações de galinha, de porco ou de gado. Quanto aos seres humanos, ele é capaz de levar ao adoecimento e desconheço algum tipo de narrativa que mencione situações de óbito. Quanto aos animais e plantas há relatos de morte.

Este atributo é dado pelo nascimento, sendo que não é qualquer pessoa que o detém, ainda que ele possa ser desenvolvido. Esta possibilidade reside do fato de que ele pode ser consciente ou inconsciente, do ponto de vista da pessoa que o possui. Não existe qualquer tipo de aprendizado e aquilo que é possível de ocorrer é o ganho de consciência de que seu olhar pode adoecer ou matar. Nesse sentido, o mau olhar sugere uma aproximação com o dom de benzer, mesmo que seja mais coerente, dentro da visão de mundo local, pensá-los como

¹⁸⁸ PARSONS, T. The social system. New York: The Free Press of Glencoe, 1951.

¹⁸⁹ Em Caldas, já vi algumas referências ao mau olhar no sentido de ser sinônimo de olho ruim, ainda que este seja usado com menos frequência e pode apresentar outros significados, como na culinária, indicando que uma pessoa não sabe “dar o ponto” em alguma comida ou algum doce.

antagônicos a partir da relação bem e mal. Ambos são derivados da nascença, porém, o mau olhar não pode ser pensado como um dom e sim como uma mácula ou fardo espiritual, inclusive, em circunstâncias nas quais a pessoa não sabe que o possui. É o caso, por exemplo, da narrativa que contou Aristides. Segundo ele, uma amiga o visitou em casa e elogiou as galinhas de seu quintal. Estavam fortes e bonitas, ela disse. No prazo de alguns dias foram adoecendo e morrendo, até restarem poucas vivas. Considerando a proximidade e a relação de amizade entre ambos, ele descartou a possibilidade da intenção e, assim, esta energia negativa, depositada sobre suas criações, era um mau olhar mesmo que não houvesse uma intenção com maldade no ato de elogiar.

Há outros pontos imprescindíveis a serem observados no interior desta narrativa, ligados tanto ao esquema interpretativo de Aristides dentro deste sistema simbólico ao entender que o mau olhar não foi intencional quanto por não haver sequer uma brecha para considerar a possibilidade de adoecimento das suas criações por ocasião de alguma espécie de vírus ou de intoxicação. Isto decorre da profundidade histórica do catolicismo popular local que fornece uma interpretação própria da realidade e da existência da categoria mau olhar entre as culturas africanas (SWEET, 2007)¹⁹⁰, ameríndias (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1990) e europeias (DELUMEAU, 1989; BETHENCOURT, 2004)¹⁹¹¹⁹², sendo anterior à colonização em Caldas, o que a coloca como resultado de um processo de hibridismo.

Quando ele está envolto por uma intencionalidade, emerge algumas questões do campo das relações sociais, como a inveja ou os conflitos pessoais. Um dos atributos do benzimento de Hélio é lidar com o mau olhar, “o olho ruim”. Segundo me informou, este vem de pessoas invejosas que querem as coisas boas apenas para si mesmas e não gostam de ver as demais bem ou felizes. É, neste contexto que esta energia é lançada sobre determinado morador com a

¹⁹⁰ Segundo James Sweet, haviam rituais para desfazer o mau olhar presentes nas tradições de cura na região da África Central e na região da Mina e envolviam a flagelação de galinhas.

¹⁹¹ Segundo Delumeau, a mulher era vista, tanto na Idade Média quanto no início da Idade Moderna como uma agente de Satã, capaz de lançar o mau olhar, fazer encantamentos, entre outras coisas. Quando ela era entendida como feiticeira, todo o tipo de acontecimento negativo nas aldeias era colocado como resultado de sua ação. Assim, “Ela possuía – acreditava-se – um poder excepcional, ‘mau olhar’ ou ‘mau sopro’, e conhecia receitas funestas.” (1989, p.376).

¹⁹² Bethencourt também identificou a presença do mau olhar na cultura portuguesa quinhentista e afirmou que “Além dos casos já referidos, o mau-olhado constituiu a forma preferida de agressão mágica que dá corpo, nas relações interpessoais, aos sentimentos de inveja e despeito, produzindo na vítima efeitos diretos de desfalecimento do ânimo, de perda do vigor, tristeza e definhamento – doença designada por ‘quebranto’”. (2004, p.161). Um dado histórico interessante citado por Bethencourt é de um tratado de 1680, no qual o médico Manuel de Azevedo escreveu que o mau olhar “(...) é olhar com um aspecto melancólico, turvo e carrancudo por meio de alguma inveja: e assim este espírito malévolos misturando-se com os espíritos e humores do corpo aonde entra, os altera, destempera e corrompe de sorte que de súbito o corpo cai e mostra o mal e dano que recebeu.” (Azevedo, 1860, p.9 apud Bethencourt, 2004, p. 161-162).

intenção de lhe fazer mal a partir do adoecimento. A pessoa, subitamente, passa a sentir uma moleza no corpo, tristeza e, por fim, fica “muada” – categoria local que designa um estado no qual a vítima perde a vontade de fazer suas ações rotineiras, ficando mais introspectiva, o que a leva a ficar mais quieta, pensativa e apática. No trabalho de Pereira e de Gomes (2018), o mau olhado ainda é caracterizado, em algumas situações, por dor de barriga, por enjoos e por vômitos, além de ser constituído por uma fase de azar¹⁹³ em que muitas coisas, em várias dimensões da vida social, não se desdobram da maneira desejada. Na pesquisa de Porto (2007), também realizada em Minas Gerais, um elemento diferente, em relação à categoria caldense, é a possibilidade de morte, segundo informou uma benzedeira do município estudado.

Estas variações acerca dos sintomas e das consequências não ocorrem apenas em Minas e, no contexto brasileiro, se tornam ainda mais diversas. Em *Medicina Rústica* (1979), Alceu Araújo, ao trabalhar em uma comunidade alagoana durante da década de sessenta do século passado, trouxe uma categorização diferente sobre o mau olhado. No município de Piaçabuçu, esta energia negativa quando direcionada às pessoas, era chamada de quebranto ao passo que ao ser lançada sobre animais ou plantas era entendida como mau olhado. Outro ponto de diferenciação em relação ao que experienciei em Caldas é a presença desta energia em todas as pessoas modificando, assim, apenas a proporção que existe em cada.

Quando se trata de quebranto ou mau-olhado, deve-se ter em conta que todas as pessoas possuem, umas mais outras menos, uma irradiação maléfica ou benéfica. As que possuem irradiação benéfica, positiva, são as de “bons olhos” e as de maléfica são as que põe os “maus-olhados”, os quebrantos. (ARAÚJO, 1979, p. 189)

O mau olhado também aparece em sociedades amazônicas e possui determinadas singularidades. Na mentalidade destas comunidades, existem alguns animais que possuem a capacidade de metamorfose, como o boto (GALVÃO, 1955; MAUÉS, 1990; SLATER, 2001). Estes seres, chamados de bichos podem adoecer as pessoas por meio do olhar, sendo colocado de forma intencional diferentemente dos seres humanos que não o lançam propositadamente (MAUÉS, 1990). Uma vez que a pessoa é pega pelo “mau olhado de bicho”, seu corpo, de início, enferma e em uma fase posterior, é a mente que adocece. Deste modo, o “encantamento” pode levar à loucura porque, segundo as crenças amazônicas, a pessoa perdeu a “sombra” (a alma) e, por isso, é dito que está assombrada (GALVÃO, 1955).

¹⁹³ Esta relação do azar com o mau olhado também está presente no trabalho de Quintana (1999) na cidade de Santa Maria (RS). Em Caldas, ouvi poucas narrativas que conectam o azar ao mau olhado.

Uma característica relativamente comum entre as diferentes formas como esta categoria é pensada e vivenciada no Brasil é a inveja ou o ciúme, como observei nas pesquisas de Nogueira, Versonito e Tristão (2012) em Goiás e de Karla Calheiros (2017) em Alagoas. Na obra de Quintana (1999), além da relação com os infortúnios, a inveja é um elemento que permeia a categoria e, muitas vezes, o mau olhado deriva de brigas entre vizinhos a partir da energia negativa gerada pelos atritos sociais.

A maior parte da demanda de Dona Helena está ligada a essa questão. Existe algo que escapa ao controle da pessoa e sobre o qual se desejaria poder influenciar: o/a parceiro/a que se afastou, ou que nunca se aproximou, um serviço que não se consegue, os negócios que vão mal, uma maré de azar que se abateu sobre a pessoa ou a família. A explicação desses fatos, a linha que costura essas diferentes situações, aquilo que explica a coincidência é o mau olhado, que teria sua causa, sua origem no ciúme e na inveja. (QUINTANA, 1999, p. 133)

Acerca desta relação direta entre o mau olhado e a inveja, em Caldas, algumas pessoas possuem um certo receio em demonstrar publicamente sua prosperidade e preferem ser mais reservadas. A isto, se complementa também a confecção de narrativas ou fofocas que tem por finalidade difamar a imagem social, como as histórias sobre os pactos com o Diabo ou de vínculo com o tráfico de drogas.

Foto 19: imagem de São Bento no altar de Rosana



Fonte: arquivo pessoal do autor

Mesmo que determinado morador não se enriqueça ao ponto de se tornar alvo de histórias, ele ainda pode estar suscetível à irradiação destas energias negativas, como me contou Adriano, morador de São Pedro de Caldas e motorista dos laticínios locais. No seu caso, envolveu a compra de um carro novo, o que gerou ciúmes. O carro começou a apresentar problemas mecânicos e o ápice foi um acidente com o caminhão da empresa no qual ele se machucou bastante. Em face disso, Adriano optou em procurar a benzedeira Rosana para resolver estas questões que envolviam o azar e a sua integridade corporal porque o acidente não era o fim do mau olhado. Segue um trecho da entrevista no qual ele procurou parafrasear o que a benzedeira lhe disse:

“Então assim, você pode rodar o mundo que for, o dia que você voltar pra São Pedro, que for trabalhar lá, que você estiver precisando, a vida inteira você terá portas abertas lá, só que lá você nunca vai conseguir fluir, sempre vão te puxar pra trás, já que não é a primeira vez que você escapa da morte”. Como não era, escapei de muito acidente feio trabalhando lá sabe. Ai ela pegou e falou assim “Então, conforme isso, você vai ver, todos os empregados de lá é isso, então é uma coisa que vai sempre te puxar [...] esses acidentes que está começando é só o começo. Se você não quiser morrer, você sai e arruma outro emprego”. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Mas, o receio ou o medo não se fecham sobre a dimensão do financeiro, do consumo ou de uma função hierárquica em um emprego. O mau olhado pode alcançar outros campos da vida cotidiana, como nos relacionamentos. Ouvi, em várias ocasiões, que existem pessoas que não conseguem suportar a felicidade amorosa de outras e, nesse sentido, despejam suas energias ruins com o intuito de desmanchar namoros ou noivados. Um dado interessante acerca do combate ao mau olhado, vivenciei com Rosana. Ela me confirmou que o mau olhado pode ser proveniente de qualquer pessoa e que poderia, portanto, ser posto por uma pessoa próxima e sem uma intencionalidade. Assim, ela iniciou o ritual para tirar algum mau olhado sobre mim e que, de acordo com o que experimentei em Caldas, foi mais complexo haja vista que envolveu três partes distintas interligadas.

Eu estava sentado na cadeira, ao lado do altar de Rosana, onde há uma imagem grande de São Bento, o que atesta sua devoção. Ela pegou um pouco de cinza da Sexta Feira da Paixão e fez uma cruz em minha nuca. Em seguida, em minha mão direita e depois, sobre o tênis, no pé direito. Enquanto fazia as cruzes, ela dizia algo inaudível. Após isso, fui no quintal com seu filho. Passamos por sua avó que estava tecendo cestas de palha e passamos também pelo terreiro das galinhas. Ali, havia um portão por onde Dangelo entrou e onde haviam algumas plantas. Dali ele retirou três folhas de guiné – uma planta comum em Caldas e que é vista como praga. As suas folhas foram colocadas em uma sacola branca conjuntamente com: três ramos de arruda, três ramos de alecrim – plantas detentoras de poderes espirituais no catolicismo popular local -, uma porção de sal de bento, uma porção de cinzas da Sexta Feira da Paixão e um pedaço de vela bento. Ao chegar em minha casa, eu deveria ferver os ingredientes e tomar um banho com eles após o banho convencional. Após o banho, foi aconselhado não usar toalhas para secar o corpo e deixá-lo secar no tempo de modo que as

propriedades espirituais não saíssem da minha pele. Foi aconselhado também que durante este banho o chuveiro continuasse ligado porque a água fervida deveria ser despejada em um ponto corrente [o ideal seria em um rio]. Antes do banho, eu deveria acender a vela benta para meu anjo da guarda e rezar uma oração de proteção que foi ditada por Dangelo sob o olhar avaliador de sua mãe. Ao final, eu deveria avisar Rosana para que ela terminasse o ritual de benzimento, mesmo à distância. (anotações de campo, Caldas, 13/01/2020)¹⁹⁴

Em todo este contexto que envolve a benzeção contra o olhar com poder, percebi que a inveja é um elemento presente na maioria das narrativas que envolvem o olho ruim e fazem parte de um conhecimento social presente em uma rede compartilhada de experiências, memórias individuais ou memórias herdadas, no sentido colocado por Pollack (1992), que urdem a memória coletiva. Assim, a convergência entre inveja, receio e mau olhado é um conhecimento, dentre inúmeros da cultura oral caldense, que conecta as pessoas com seu passado e que podem vir a ligar estas com outras no futuro. Esta correlação não está presente apenas nas culturas brasileiras. Na obra *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem* (1993), Michael Taussig ao estudar o contexto violento produzido pela colonização – escravidão e tortura indígena – na região amazônica de Putamayo (Colômbia), percebeu que a inveja em seu grau mais elevado pode gerar o mau olhado. Este pode levar ao óbito a partir de uma gastroenterite, mesmo que não haja a consciência e a percepção deste poder e, inclusive, os recém-nascidos são vítimas em potencial.

Quando nasce uma criança no vale do Cauca, pelo menos no caso de pais pobres (e eles formam a imensa maioria), a mãe, em geral, se apressa em adquirir um coralito, um bracele de contas coloridas, outrora de coral e atualmente de plástico, a fim de espantar o mau-olhado, ojo ou mal de ojo. Tais contas devem ser “curadas”, isto é, consagradas por meio de poder mágico por um índio do Putamayo. (TAUSSIG, 1993, p. 171)

Do mesmo modo como nesta região da Colômbia e em vários lugares do Brasil, as crianças caldenses também estão suscetíveis ao mau olhado. Porém, esta energia do outro mundo, quando direcionadas a elas, é chamada de quebranto¹⁹⁵ e parece ser menos agressiva do

¹⁹⁴ A oração que me foi ensinada por Dangelo: Chagas abertas, sagrado coração. Todo amor e bondade. O sangue do meu senhor Jesus Cristo, no meu corpo se derrame hoje e sempre. Eu andarei vestido e armado com as armas de São Jorge para que meus inimigos tendo pés não me alcancem, tendo mãos não me peguem, tendo olhos não me enxerguem. E nem pensamentos eles possam ter para me fazer mal. Armas de fogo, meu corpo não alcançarão. Facas e lanças, se quebrarão sem ao meu corpo chegar. Cordas e correntes, se arrebentarão sem ao meu corpo amarrarem. E, Jesus Cristo me proteja e me defenda com o poder da sua santa divina graça. A Virgem Maria de Nazaré me cubra com seu sagrado e divino manto, me protegendo em todas as minhas dores e aflições e Deus, com sua divina misericórdia e grande poder seja meu defensor contra as maldades e perseguições de meus inimigos carnis e espirituais e de todas as suas más influências. Que debaixo das patas de seu fiel ginele meus inimigos fiquem humildes e submissos à vós, sem se atreverem a ter um olhar sequer que possa me prejudicar. Assim seja com o poder de Deus, de Jesus Cristo e da falange do Divino Espírito Santo.

¹⁹⁵ Esta divisão entre quebranto e mau olhado também aparece na pesquisa de Pereira e de Gomes (2018), de Vaz (2006), e de Moura (2009).

que nos adultos. Sem dúvida, o quebranto pode ter ligações com a inveja de pessoas fora do círculo familiar ou de proximidade. Um dado etnológico interessante e que se chama atenção reside na ideia de que ele pode ser emanado das relações afetivas e, não raras vezes, o quebranto irradia dos pais, como me disse Celma “Pai, mãe, às vezes um parente, acha bonitinho, tem gente que tem o olho ruim, sabe? Só de olhar ali, coisa já pega, sabe?” (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas). Esta colocação da benzedeira reafirma a noção de que o mau olhado não é, necessariamente, intencional do mesmo jeito que não necessita da consciência da pessoa para ser posto, bastando, em muitas ocasiões, apenas um elogio.

Uma vez que o quebranto adentra ao corpo da criança, seus sintomas apresentam algumas semelhanças com o mau olhado e, talvez, por isso, a nomenclatura diferente esteja ligado a um recorte etário: o quebranto tem um limite de idade e normalmente pega em crianças de colo. Estes sintomas podem ser a moleza, a falta de sono ou determinadas dores corporais que levam à um choro excessivo e apenas o benzimento pode reestabelecer sua saúde ao neutralizar o malefício.

Quebranto geralmente eles falam assim, quando você vai visitar uma criança, que a criança é nenenzinha ainda, que daí a criança vem abrindo a boca, espreguiçando, coisa, aquele jeito ruim, da dor no corpo da criança que eles falam. Esse é o quebranto. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas)

Aqui reside uma mentalidade em que a criança recém-nascida não possui proteção suficiente e, deste modo, ela possui uma maior abertura à estas forças do outro mundo. Concepção semelhante foi observada por Bethencourt (2004) no tratado médico de Manuel de Azevedo no qual o corpo da criança foi caracterizado como tenro e delicado. Esta permanência em que a criança é frágil possui um duplo vínculo porque articula questões anatômicas e fisiológicas com questões espirituais e, neste contexto, o antigo costume em Caldas de batizar o quanto antes o recém-nascido para o que lobisomem não o pegue é muito mais do que uma alegoria criada por um discurso católico-popular.

Não é apenas o quebranto que aflige as crianças, sejam recém-nascidas ou mais velhas. Existem outras doenças que lhes afligem o corpo e são tratadas pelas benzedadeiras, como “bichas” ou lombrigas atacadas, identificada pela ciência médica como parasitose e causa dor de barriga e falta de apetite. As benzeduras locais ainda tratam de anemia, febre, bronquite, tosse e alergias. Celma, ainda benze crianças assustadas, desconfiadas ou com cobreiro. A criança assustada é aquela que passou por algum susto ou, conforme escreveu Vânia Vaz (2006) por algum trauma e, segundo, a benzedeira caldense ela fica inquieta no berço. A criança

desconfiada já é mais velha e adquire esta condição quando deseja algo, como algum tipo de doce, e os pais negam o pedido. Disto decorre que “ (...) as lombrigas ficam alvoroçadas” (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas) e ela passa a ter dores na barriga. Mas, a questão alimentar não é a única coisa que deixa a criança desconfiada. Já ouvi relatos nos quais a criança acostuma com uma pessoa, como uma babá – apesar desta categoria não ser usada costumeiramente entre os caldenses -, e quando esta relação, por algum motivo, é rompida, a criança fica desconfiada por sentir falta. Por outro lado, os cobreiros são infecções que surgem na pele em decorrência do contato direto ou indireto com alguns animais, em roupas ou encostar em algum lugar onde passaram. Inicialmente, os cobreiros parecem com alergias ou bolhas¹⁹⁶. A referida benzedeira me disse que existem três tipos¹⁹⁷, provenientes de aranha, de cobra e de sapo, sendo que o de cobra forma, segundo ela, uma casca no corpo e no cobreiro de aranha aparecem as bolhas, conforme mostra a foto abaixo (Foto 20) que Celma me enviou.

A categoria cobreiro aparece em várias pesquisas feitas em regiões diferentes do Brasil tal como o mau olhado/quebranto. Porém, diferentemente destes, a definição não apresenta tantas diversificações que aparecem apenas no ritual da benzedura. Nas pesquisas de Moura (2009) e de Andreolla e Lia (2018), as benzedoiras usavam, respectivamente, um machado e uma faca para cortarem o cobreiro. Celma disse que, no passado, era comum o uso do sabugo de milho para cortar a casca em suas extremidades e, inclusive, sua avó benzia desta maneira.

Antigamente fazia desse jeito. Daí ele [um rapaz] foi lá para cortar o cobreiro. Eu lembro, Marcelo, que no primeiro dia que ele foi, estava aquela casca, coisa mais feia, parecia que estava na carne viva, aquela casca, aquela coisa, daí cortou. No outro dia, ele voltou lá, não estava tão vermelho quanto o primeiro dia. No terceiro dia que ele voltou lá para benze, porque estava muito feio, ela falou assim “Você vem aqui uns três dias para mim cortar para você”. Ele foi. Daí no terceiro dia, aquilo já estava clareando, sabe aquela casca já estava começando a clarear, já não estava aquilo feio demais, sabe? Eu falei “Gente do céu, como? Que fê, que que é isso?”. Daí foi a parte quando comecei a me interessar pelo benzimento e pedi para ela passar para mim. Daí foi quando ela passou os benzimento. São diferentes, os jeitos de falar, os jeitos [pausa] é [pausa] o de cobreiro é de um jeito [...] você pede para secar aquilo. Agora o de quebranto, você pede para Jesus, para Deus, que tira aquilo, a causa, uma lombriga, uma coisa, uma criança está desconfiada por causa de um, de um “mamã”, está largando do peito da mãe. Então os pedidos são diferentes. O de cobra, para picada de cobra, é outro tipo de benzimento. Então cada um é de um jeito. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas)

Os benzedores também se ocupam de problemas musculares, ósseos e dos ligamentos, chamados de “nervos”. Esta especialidade está relacionada, em grande medida, com o tipo de

¹⁹⁶ É identificado na medicina como *Herpes-zoster* (QUINTANA, 1999).

¹⁹⁷ Diferentemente de Celma, Hélio entende que o cobreiro também pode ser uma manifestação do mau olhado. Isto aconteceu com um sobrinho que usou uma roupa emprestada por uma mulher que não gostava dele e apesar de curado após as benzeções, seu braço ficou com as marcas.

trabalho que a maioria dos caldenses exercem, o manual. Nas roças, o trabalho é nos laticínios, nas lavouras ou nas fazendas e, na cidade, nas fábricas, nas pedreiras e na construção civil (serventes e pedreiros). Nesse sentido, são comuns problemas na coluna vertebral, distensões musculares e nas articulações (ombros, joelhos e quadril). Assim, o corpo, ao longo do tempo, pode sofrer determinadas lesões e os ritos de cura, como mencionado anteriormente, envolvem o uso de agulhas, panos e linhas.

Foto 20: Criança com cobreiro de aranha



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

O benzedor simbolicamente costura as pessoas e, por isso, é também chamado de costureiro. Nestes casos, alguns receitam o consumo de determinadas plantas, como a arnica, muitas vezes em chás ou em emplastos que devem ficar sobre a parte do corpo. Hélio, por exemplo, me receitou por ocasião de uma distensão no músculo adutor a planta chamada Erva de Santa Maria¹⁹⁸. Rosana também detém o conhecimento de plantas para a confecção de chás ou banhos, como me informou sobre um chá para curar tosse.

Tosse seca sempre [...] tem gente que pega e faz chá de hortelã. Chá de hortelã você não faz para tosse seca. Não é isso? Você já viu alfavaca? Com gengibre junto. Cipó de anjo. Conhece? Essas misturas aí, você mistura e faz o chá. Tem que ser bebido na hora certa e na medida certa. E todo chá que você vai fazer nunca põe par [quantidade de ingredientes]. Tudo ímpar para dar certo e tomar na dose certa porque senão não adianta nada. (ROSANA, entrevista, 12/01/2022, 49 anos, Caldas)¹⁹⁹

¹⁹⁸ Esta planta também era usada em Portugal, no século XVI, para curar alguns males corporais (BETHENCOURT, 2004).

¹⁹⁹ Tal como no banho que Rosana me orientou a fazer, o número ímpar nos ingredientes apareceu. Lá, eram três ramos de arruda e de alecrim, além de três folhas de guiné.

Apesar de haver determinadas especialidades, como Celma em cobreiros e em crianças, Hélio e Rosana no trato do mau olhado e Zé da Cota²⁰⁰ nas costuras, algumas benzedadeiras e alguns benzedores curam variadas doenças, como Roberto. Esta gama de enfermidades exhibe, de uma perspectiva histórica, o papel central das benzedadeiras e dos benzedores no passado caldense em face da ausência cotidiana de médicos e sua continuidade no presente transcende uma concepção de uma crença religiosa porque o tamanho do território municipal não permite um acesso fácil à medicina oficial, seja para os moradores de algumas roças irem até o posto de saúde mais próximo, seja para os médicos e enfermeiros se dirigirem ao ambiente rural. No passado, as dificuldades eram maiores. No presente, todavia, mesmo com estradas de terra em melhores condições e outros meios de transporte, como os automóveis, algumas dificuldades permanecem, como as distâncias. Assim, as pessoas que possuem o dom da benzedura exercem uma função social importante nas roças. Isto está longe de ser uma questão instrumental porque se debruça sobre uma crença historicamente estabelecida e converge com a medicina oficial de modo que se complementam de um ponto de vista local.

4.6 (Com)vivências com a oficialidade

Ao abordar as práticas de benzimento bem como a crença da população na cura por intermédio da religião, é importante salientar que as pessoas procuram tanto a medicina oficial por meio do SUS (Sistema Único de Saúde) e de atendimentos particulares quanto as curas populares a partir dos benzedores e das benzedadeiras. Os postos de saúde, na cidade ou nos distritos, geralmente estão lotados e para conseguir o atendimento, em muitas ocasiões, é necessário chegar antes das seis horas da manhã. No caso da Santa Casa, os atendimentos são de um caráter emergencial, mas também a procura é grande. Mediante isto, poderia se pensar que os benzedores vêm perdendo espaço por um leque de motivos, como a descrença da população em seus poderes no processo de racionalização ou de desencantamento do mundo (WEBER, 1982). Porém, algo que sempre procurei perguntar para os benzedores diz respeito ao fluxo de pessoas que recorrem às suas curas mágicas no sentido de observar, a partir de suas vivências, se havia algum tipo de diminuição nos pedidos para benzer.

Tanto Celma quanto Hélio me disseram que não e quanto a primeira, foi enfática ao afirmar continua da mesma maneira. Esta colocação tende a ser coerente porque, de fato, as pessoas do seu distrito a procuram e, inclusive, em um dia que fui em sua casa, ela estava

²⁰⁰ Infelizmente Zé da Cota faleceu por ocasião da Covid em 2020.

benzendo a criança que estava na imagem acima (Foto 20). Nesse sentido, as pessoas recorrem aos médicos e aos benzedores, mas não de modo incoerente e ilógico uma vez que elas têm um conhecimento prévio sobre quais as enfermidades podem ser tratadas em cada um destes agentes da cura e que podem ser sintetizadas na divisão entre “doenças de médico” e “doenças de benzedor”. Há que se considerar também que existem enfermidades tratadas por ambos e ao escapar a estas classificações, mostram a escolha enquanto elemento subjetivo. Averigui, ainda, que existem outras situações que combinam estas categorias, também ligadas à individualidade, como a preferência em procurar primeiramente o médico e, mediante da ineficácia da cura, recorrer aos benzedores bem como o contrário ou procurar ambos ao mesmo tempo.

Uma narrativa que elenca esta comunhão entre a medicina e a benzeção enquanto elementos presentes nas visões de mundo dos caldenses diz respeito à procura por uma benzedeira em São Pedro de Caldas. Há alguns anos, uma pessoa estava constantemente se sentindo mal e recorreu ao poder de cura de dona Conceição. É comum entre os benzedores do município, conversar com seus pacientes antes de iniciar o ritual para entender o que está acontecendo tanto no sentido dos sintomas no corpo quanto emocionais e das relações sociais. Após esta primeira etapa na qual as pessoas expõem suas reclamações, a benzedeira iniciou o seu ritual. Ele consistia em rezar enquanto segurava um rosário – elemento indispensável na sua prática de cura.

Entretanto, em um determinado momento durante a reza, o rosário subitamente arrebentou. Naquele momento, dona Conceição sabia que não poderia fazer nada para ajudar a pessoa. A quebra do rosário representava simbolicamente impossibilidade de cura pelo sagrado de modo que, mediante o susto e o choque emocional, a benzedeira que nunca tinha experienciado algo semelhante teve que encaminhar a pessoa para um médico local. Após passar por uma série de exames, ela foi diagnosticada com aids (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida). Esta narrativa, chama a atenção por uma série de motivos, dentro os quais, gostaria de destacar a destruição do rosário, além da indicação da benzedeira para que a pessoa passasse por um médico porque ela nada poderia fazer naquela situação e, nesse sentido, é interessante abrir um parêntese.

Em Caldas, apesar de ter conhecido poucas narrativas em que isto ocorreu, em todas havia uma indicação de algo mais grave. O rosário é um objeto sagrado do catolicismo usado para benzer. Em uma delas, uma casa, onde moravam três irmãs, estava assombrada e

chamaram o padre de Santa Rita de Caldas para benzê-la. Ao certo, não é possível saber porque pediram para ele e não para o pároco local. Pode ser porque o bairro em que moravam é mais próximo do município vizinho do que da parte urbana de Caldas. Porém, pode ser porque monsenhor Alderige era considerado na região uma pessoa sagrada. De todo modo, no início do rito para expulsar as assombrações da casa, o rosário arrebentou e ele caiu de costas no alpendre. As mulheres abandonaram o lugar, se mudaram para Poços de Caldas e a casa continua fechada até o momento, ainda que as atividades de trabalho na fazenda continuaram.

Voltando à discussão, o quadro cultural caldense apresenta a crença tanto nos benzedores quanto nos médicos e, por isso, é mais apurado pensar que há uma convergência entre o catolicismo popular e a ciência médica do ponto de vista das mentalidades e das práticas de uma perspectiva da população, além do fato de que estas (com)vivências também fazem parte da memória coletivas e representam as experiências caldenses enquanto comunidade histórica. Até mesmo a divisão das doenças é uma construção histórico-cultural e que resultou das vivências individuais e de grupo no passado. Soma-se a esta complementariedade, o fato de que os benzedores também procuram os médicos, como me disse Celma. Quando perguntada sobre esta procura, ela respondeu o seguinte:

Ah sim, quando precisa alguma coisa, a gente vai, mas é muito difícil. Eu tenho problema de estômago, de coisa. Isso não é um caso de benzimento, que vai ali, que vai secar. Então eu faço controle, eu tomo remédio. Eu tenho refluxo, então é terrível. Então você tem que tomar um remédio. Só o benzimento, eu pedi, mas parece que eles fala que santo de casa não faz milagre (risos), então benze você mesmo, parece que não vale. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas)

Do mesmo jeito, os médicos, em algumas ocasiões, mandam seus pacientes aos benzedores ou recorrem, eles próprios, ao poder destes agentes populares da cura. Foi o caso, por exemplo, de uma narrativa contada por Hélio em que, recentemente, um médico o procurou para lhe retirar o mau olhar, o que mostra não apenas a complementariedade, mas a presença do popular em uma classe social financeiramente elevada, afinal o médico e a sua origem social raramente provém das classes populares. Existem várias outras narrativas que se referem à tempos diferentes, algumas do presente e outras de passados mais distantes, como o feitiço contra a mãe de Cibele e que, em face da impossibilidade de cura médica, ela fora encaminhada para benzer.

Mediante tal reciprocidade, não é possível pensar estas duas dimensões da cura a partir de um panorama de oposição ou de conflito e esta convergência entre ambas é vivenciada pelas pessoas consideradas comuns, pelos benzedores e pelos médicos. Não se pode também

homogeneizar estas situações porque não são todos os médicos que tomam esta posição e não são todos os benzedores que acreditam plenamente na ciência médica. Hélio me disse em 2020, por exemplo, que não tomaria a vacina imunizante para o vírus da covid porque Deus o estava protegendo. Este ponto exhibe uma rejeição parcial porque ele, em outros aspectos de sua saúde, possui um acompanhamento médico frequente além de estar próximo dos tratamentos médicos de sua irmã mais nova.

Esta convergência entre diferentes perspectivas de cura também se estende ao trato com os animais. Em Caldas, as narrativas sobre o espanto de cobras são bastante comuns, principalmente nas áreas rurais e possuem uma finalidade de precaução para as pessoas e para o gado. Os benzedores, neste contexto, possuem um poder mágico e sagrado para delimitar e estabelecer limites por onde estas cobras permanecem e onde podem circular. Se o seu aparecimento na cidade pode estar interpretado como um feitiço direcionado contra alguma pessoa ou contra alguma família, nas áreas rurais este tipo de percepção é mais incomum.

Isto está relacionado ao contexto natural e ao contexto cotidiano porque o contato com as cobras faz parte da vida rotineira tanto na esfera domiciliar quanto nos momentos de trabalho, principalmente nas lavouras e nos pastos, como nas plantações de café onde as cascavéis são recorrentes ou no serviço de roçar o mato para o gado pastar. Neste último, quando é sabido pelas pessoas que o local está cheio de cobras, muitas vezes é pedido o auxílio para o benzedor antes do serviço para evitar acidentes e com a benção ele consegue realocar as cobras para um outro lugar, como alguma gruta próxima ou algum ponto onde o trânsito de pessoas e a circulação do gado são atípicos.

No caso dos acidentes, os benzedores e benzedoras também atuam de forma a neutralizar o veneno. Celma tem sua oração, recebida do seu tio avô, para tratar as mordidas de cobra e seu santo de devoção é São Bento – protetor contra estes animais. Hélio também lida com as cobras e tem suas orações específicas para afastá-las dos terrenos, dos pastos ou de outros lugares onde as pessoas transitam, como as proximidades das estradas de terra ou das trilhas nas matas das áreas rurais. No que diz respeito à cura dos animais, ambos não se restringem apenas às cobras. Hélio benze cavalos para que estes se tornem mais mansos para o trabalho nas roças ou nas fazendas e fiquem, portanto, menos agressivos com as pessoas,

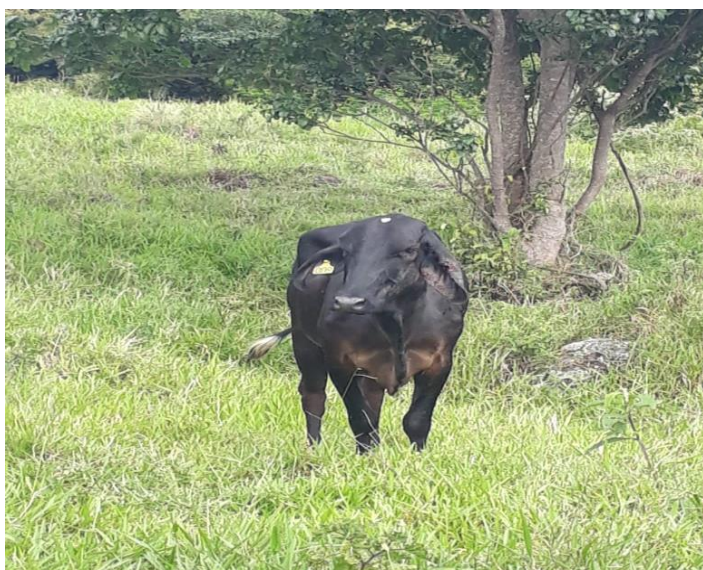
evitando possíveis acidentes. Celma retira os bernês, as verrugas, chamadas popularmente de figueiras, e seca as bicheiras nas vacas²⁰¹, como mostra a ilustração a seguir (Foto 21).

Outro ponto que merece atenção sobre a relação próxima da benzedeira com os animais, está ligado com o seu primeiro benzimento, quando tinha dezoito anos e ocorreu em uma fazenda de seus parentes.

Foi o primeiro que eu benzi porque eu não sabia se ia benzer. Como se diz, ia benzer uma criação e ela fosse sarar. Estava até na casa do pai da Rosiene, lá no Espírito Santo do Dourado. Saí eu vi um bezerrão lá, quase boi, um bezerro bem grande, sabe? E ele estava com uma bicheira. Daí eu falei “Nossa que judiação tia”. Ela disse assim que a criação dela estava com bicheira e já tinha curado, mas não caiu e não matou os bichos. Daí eu falei assim “Vou benzer, vamos ver se cai”. Eu estava na dúvida. Tinha ido passar uma semana na casa dela junto com a Rosiene. Chegou lá, daí eu tinha benzido, passou uns dois dias minha tia falou assim: “Uai Celma, parece que teu benzimento valeu mesmo. Olho lá não tem mais nenhum bicho. Caiu tudo, está fechado.” Daí aquela ferida fecha entendeu. Então foi o primeiro que eu benzi de criação que eu sei que valia meu benzimento para isso. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos Caldas)

Hélio também cura as enfermidades nos animais, porém, de modo diferente de Celma. Na maioria das vezes, os benze à distância porque mora na cidade de modo que os fazendeiros ligam para ele e fornecem o nome da vaca doente. No gado, outras benzeções, feitas por ele, são para amansar os animais bravos que podem atacar as pessoas ou para eliminar dores na barriga dos bezerros, que podem levar à morte.

Foto 21: Vaca curada de bicheira pelo benzimento de Celma.



Fonte: Arquivo pessoal do autor

²⁰¹ É o nome popular dado à uma infestação de larvas na pele em virtude de algum machucado que fica exposto. Desta maneira, um determinado tipo de mosca coloca seus ovos nesta ferida e estes se desenvolvem nesta parte do corpo do animal.

Ele benzia também os chamados “cachorros loucos” e estava relacionado à dor de dente de modo que passavam a atacar as pessoas e outros cachorros. Contudo, devido ao desenvolvimento de remédios, esta doença deixou de existir e, conseqüentemente, ele parou de benzer para isso. Este fato aponta, nitidamente, para um desencantamento do mundo em uma perspectiva weberiana do processo de racionalização (WEBER, 1982), por outro lado e tal como a medicina voltada para o ser humano, os veterinários não se posicionam de forma a combater os benzimentos e não os tratam como credices do povo, o que permearia com conflitos e com tensões este campo da cura nos animais e, portanto, há uma convivência, mesmo porque as motivações dos benzedores e dos veterinários para curar as enfermidades são distintas.

Estas benzeções também representam uma permanência uma vez que existiram na Idade Média (MELLO E SOUZA, 1986) e em Portugal no século XVI (BETHENCOURT, 2004). Conseqüentemente, as crenças e as práticas estiveram presentes durante o período colonial no Brasil, como escreveu Mello e Souza acerca da cura sobre o gado e à luz dos documentos inquisitoriais e dos documentos da devassa em Mariana (MG), como é o caso do caso abaixo:

No século XVIII, em Nossa Senhora da Conceição dos Carijós, Minas, o feitor Francisco Martins benzia de palavras os animais com bicheiras, ficando eles “livres delas e sãos”. Desempenhava, portanto, função extremamente útil à comunidade, mas o braço comprido do poder inquisitorial não costumava tecer considerações sobre os benefícios da harmonia social. Quando o visitador frei Domingues Luís da Silva andou pelos arraiais auríferos por determinação do bispo do Rio de Janeiro, D. frei Antonio de Guadalupe, fez registrar a denúncia realizada contra as atividades de Francisco Martins como benzedor. (1986, p. 185)²⁰²²⁰³

Ainda que não se possa afirmar que a bicheira mencionada no documento seja a mesma tratada pelos benzedores caldenses, os elementos que convergem entre estas narrativas históricas, separadas por quase três séculos, sugerem aproximações que permitem pensar em uma semelhança entre as doenças. A isto, acrescenta-se o fato de que a colonização do sul de Minas se deu, em larga escala, por migrantes oriundos da região aurífera, onde se encontrava o referido arraial citado acima. Nos documentos da Devassa Eclesiástica na capitania de Minas aparecem outras vezes a cura das bicheiras, como anotou Nogueira (2013)²⁰⁴ e que aparentemente convergem com esta hipótese da continuidade.

²⁰² O arraial de Nossa Senhora da Conceição dos Carijós atualmente é o município de Conselheiro Lafaiete, localizado na região central do Estado.

²⁰³ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), Devassas, 1733, fl. 32v.

²⁰⁴ Segundo a sua pesquisa, Manoel Gonçalves, morador da freguesia de Nossa Senhora da Conceição dos Camargos (atualmente Bento Gonçalves, subdistrito de Mariana) e Ignácio de Abreu, morador de Catas Altas, foram denunciados por curar sem licença, entre outras coisas, as bicheiras. Ainda, segundo Nogueira “Na Pitanguí

Como é possível observar em algumas das denúncias acima trabalhadas, os curadores requisitados para “curar de palavras e bênçãos”, tratavam indiscriminadamente de pessoas – adultos e crianças – e animais, especialmente gado. As enfermidades mais diretamente envolvidas em tais terapias variavam de modo significativo. Assim, rezar e benzer configurava-se recurso terapêutico para remediar, sobretudo “bicheiras” – presentes tanto em pessoas como nos animais¹⁰⁹ –, “dores”, “feridas” e “quebrantos”, [...] (NOGUEIRA, 2013, p. 205)

As menções às denúncias revelam uma característica histórica comum na relação entre as pessoas que curavam e as oficialidades, como a Igreja Católica e como a Coroa: a perseguição. Benzedores ou curadores não raras vezes foram categorizados como feiticeiros e convocados aos tribunais para serem inquiridos, sejam as devassas de Minas, sejam as visitas do Santo Ofício. No período colonial, já havia a divisão entre os curadores não licenciados, que os interpreto como populares, e os curadores com licença, ligados à medicina oficial, sendo cirurgiões e médicos. Segundo Nogueira (2013), as pessoas consideradas não licenciadas eram aqueles que “ não portavam licença régia ou eclesiástica para exercerem legalmente a medicina e que viviam ordinária ou extraordinariamente a remediar os corpos – e, supostamente, as almas – consideradas doentes (...)” (p. 16) e no processo histórico brasileiro, conforme consta no trabalho de Márcia Ribeiro (1997) vieram a ocupar as lacunas deixadas por estes agentes da medicina oficial em virtude de uma ausência em relação a quantidade de arraiais, freguesias e vilas espalhados pela colônia.

Este tipo de perseguição religiosa, que abrangeu períodos que antecederam a chegada dos europeus à América e remeteram às diversas repressões e violências a partir dos últimos séculos na Idade Média, possibilitaram que determinadas categorias permanecessem no cotidiano e no imaginário caldenses, como bruxas²⁰⁵ ou feitiçarias, e as articulassem com a figura do Diabo - outra invenção medieval (DELUMEAU, 1989; MUUCHEMBLED, 2001). Apesar destas representações serem voltadas, em grande medida, para as religiosidades afro-brasileiras, resultando não raras vezes em um sentimento que oscila entre a repulsa e o medo, além da intolerância²⁰⁶, não é possível afirmar que elas não respingam nas benzedoiras e nos

do ano de 1738, assistia no sítio do capitão Francisco Pereira da Silva, autor da denúncia – um Manoel Alves, homem solteiro e “sem ofício”, que benzia com palavras gado com bicheiras e feridas (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1738 Z1 fl. 18v). (2013, p. 177)

²⁰⁵ As mariposas são chamadas em Caldas de bruxas, o que mostra os resquícios de uma visão que coloca em perspectiva a capacidade de metamorfose para invadir as casas (DELUMEAU, 1989; BETHENCOURT, 2004).

²⁰⁶ Um caso recente que exhibe esta intolerância ocorreu por ocasião da reforma do cemitério municipal no ano de 2021. Há décadas, em uma pequena parte do local havia um altar da umbanda preenchido por santos onde os fieis rezavam. Com a dita reforma, os funcionários da prefeitura, responsáveis por sua condução o destruíram.

benzedores locais. Presenciei, em algumas oportunidades essa associação, feita entre os católicos e, em sua maioria, entre os evangélicos.

De todo modo, o processo histórico apontou para a perseguição e para um tensionamento entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. Pesquisas como a realizada por Fernandes (1982) e a desenvolvida por Brandão (1985) mostraram alguns desdobramentos específicos desta relação. Quanto a primeira, ocorria entre os cavaleiros e os padres da paróquia e se dava uma vez ao ano por ocasião da peregrinação ao santuário do Bom Jesus em Pirapora (SP). Todavia, em *Memórias do Sagrado*, Brandão registrou diversas formas de perseguição às pessoas que benziam em Itapira (SP) e não apenas pelo clero. A medicina, a imprensa e os fazendeiros também participaram desta espécie de “caça às bruxas”, tomando, publicamente, os benzedores por profanadores da medicina e da religião, o que representou um combate à crença popular e, mais do que isso, uma rejeição à própria história do país.

Ainda que este tipo de situação aconteça em outros lugares do Brasil, em maior ou em menor medida, não é possível estabelecer parâmetros ou tipos ideais sem incorrer ao erro da simplificação. Em Caldas, conversando com os católicos que benzem, me foi dito que jamais sofreram qualquer tipo de perseguição das esferas oficiais, o que não significa que os conflitos e as violências não ocorreram em passados mais distantes e que não ocorrem no presente, uma vez que não conheço todos que benzem no município. Do mesmo modo, não é possível apontar que a localidade na qual estudo seja um caso singular no país em que o catolicismo oficial convive com o popular e participa de práticas religiosas não legitimadas por sua doutrina. Esta participação pode ser indireta como nos benzimentos das ramas de coqueiro usadas pelas pessoas para afastar as chuvas bravas e os padres conhecem o seu uso. Ou de forma direta, nas ocasiões em que os padres são chamados às casas para benzê-las de cobra ou de assombrações que apareceram recentemente e assustam os moradores, como me contou Rita em uma casa próxima ao distrito de Santana de Caldas onde a alma de um antigo morador, falecido há pouco tempo, estava aparecendo para sua esposa, porém o padre não conseguiu expulsá-la e, inclusive, adoeceu.

Em relação à esta dinâmica social, um exemplo ilustrativo diz respeito ao benzedor Roberto que é vizinho, há décadas, da Igreja Matriz e da casa paroquial, onde os padres moram. Sendo católico e frequentando as missas, ele e sua esposa não passam por retaliações, olhares etnocêntricos ou algo do gênero, em função da ligação viva entre o passado e o presente que tece o catolicismo popular caldense. Neste contexto, todos os benzedores que convivi vão às

missas, não, necessariamente com frequência, mas não abandonaram, por assim dizer, a Igreja. Celma, por exemplo, comparece poucas vezes aos rituais públicos em Caldas, até porque nas áreas rurais estes não ocorrem semanalmente, mas gosta de ir ao santuário de Aparecida do Norte (SP). Assim sendo, de uma perspectiva mais geral daquilo que vivenciei e do que coletei de informações, os agentes do catolicismo oficial não perseguem ou minimizam as crenças de modo que participam direta ou indiretamente.

4.7 Adivinhações e outros episódios

Conforme abordado no capítulo anterior existiram, e existem, ao longo da história de Caldas algumas pessoas que possuíam o dom da adivinhação ou da previsão de determinados acontecimentos, como o homem chamado Tatu. Entretanto, mediante as poucas narrativas que permeiam esta característica, é de se supor que os adivinhos não eram figuras fáceis de serem encontradas. Objetos perdidos, muitas vezes roubados, ou pessoas desaparecidas, às vezes mortas, representam seus campos de atuação e, nesse sentido, eles ajudam as pessoas a encontrar o que necessitam. Há alguns anos, no bairro dos “Miguéis”, um homem - que cheguei a conhecer por meio do futebol nas roças – estava voltando da venda local no final da tarde. Ao conversar com a população, me foi dito que tinha bebido demais - cachaça e cerveja - e no caminho de volta à sua residência, ao passar pela ponte sobre o rio Pardo, por algum motivo ele desequilibrou, vindo a cair na água. Mesmo este rio não sendo de forte correnteza, ele não foi encontrado inicialmente pelas pessoas que o procuraram. Os familiares, passados alguns dias, recorreram ao corpo de bombeiros de Poços de Caldas que, por sua vez, também não tiveram êxito em suas buscas, tanto terrestres quanto aquáticas. Concomitantemente às buscas da corporação, seus parentes decidiram solicitar a ajuda de um benzedor que morava nas proximidades. Este, utilizando seu dom, disse à família que seu corpo estava submerso e preso no rio Pardo, informando ainda que estava a poucos metros da ponte e próximo de uma margem específica. Ao recolher as informações e repassar aos bombeiros, seu corpo foi encontrado.

Esta narrativa se torna relevante para ser analisada porque ilustra um outro aspecto de atuação dos benzedores e uma outra configuração do dom. Não conheci este agente do catolicismo popular, porém algo que chamou a atenção em outras narrativas que envolvem a adivinhação reside no fato de que muitos adivinhos não curam as pessoas, os animais ou espantam cobras. Mesmo assim, são chamados pelos caldenses de benzedores. Isto mostra o quanto esta categoria é heterogênea ao incorporar diferentes modos de exercer o cuidado com as pessoas de suas comunidades e esta convergência entre adivinhação e benzedura, capaz de

tornar mais amplo o entendimento sobre o que configura um benzedor, parece ser uma peculiaridade caldense à medida em que não encontrei na literatura antropológica brasileira algo semelhante²⁰⁷.

Um exemplo disto é o benzedor Geraldo “Menino”, um senhor com mais de noventa anos e que não conheci pessoalmente por ocasião da pandemia e do consequente confinamento. Nesse sentido, as histórias que atravessam seu nome e seus feitos estão presentes na memória coletiva da comunidade de São Pedro e na memória individual dos seus habitantes haja vista que ele mora há alguns quilômetros do distrito. Em virtude da localização de sua casa, ele atende, comumente, pessoas dos bairros ao redor, e também do município de Campestre. Tal como os demais benzedores não cobra por seus serviços e sua especialidade é encontrar pessoas ou objetos e, portanto, ele não trata das enfermidades como a grande maioria. Em seu ritual, Geraldo utiliza um copo com água e enquanto faz suas rezas – inaudíveis, ao que me foi contado –, fixa seu olhar para a água que está em movimento. Portanto, à medida que ele reza, gira o copo e, possivelmente, é na água que ele encontra as respostas. Coloco esta suposição uma vez que o uso da água em ritos de adivinhação não era incomum no passado mineiro e, em algumas ocasiões, era posta em pratos, o que apresenta uma determinada semelhança com o benzedor caldense.

Agindo dessa forma, o aqui já mencionado Jozé Soares Cubas (Cabús?) descobria, de acordo com seus denunciante, “embrulhos” de feitiços em senzalas – desenterrando os com uma faca em seguida – e acusava seus autores, como fizera com a negra Victória em outra ocasião em que seus serviços foram solicitados. Em seus ritos divinatórios chama atenção, além do prato com água (usada, de novo, como mais que provável recurso de contato com o “outro mundo”), a “fixação de corais” para conseguir descobrir o local em que se encontravam os malefícios. (NOGUEIRA, 2013, p. 282)

Nas Minas setecentistas, o uso das adivinhações parecia ser algo recorrente e se debruçava sobre furtos de ouro, escravos que haviam fugido ou para localizar feitiços (NOGUEIRA, 2013) e tinham uma ligação profunda com as religiosidades africanas (SWEET, 2007). Em 1728, muitos escravos na propriedade de Domingos Alves da Costa estavam morrendo e acreditava-se que tais fatos decorriam de feitiços. Deste modo, um escravo chamado José Mina foi convocado para descobrir quem era a pessoa responsável. Assim,

José pediu uma vela e um prato com água, e colocou ambos objetos no chão. Depois, colocou uma cruz de metal e um anel na água, onde ficaram por algum tempo. Pegou numa cabaça e levou-a à boca, falando-lhes por três vezes na sua língua. Após ter

²⁰⁷ As adivinhações que encontrei estavam ligadas à descoberta do sexo das crianças durante a gestação ou sobre as doenças que afligem as pessoas (MOURA, 2009). Em nenhum trabalho havia qualquer tipo de menção sobre encontrar o paradeiro de pessoas desaparecidas, mortas ou objetos roubados.

falado para dentro da cabaça, colocou-a no chão perto do prato de água e cobriu-a com o seu chapéu. Com todos os elementos preparados, José olhou para o prato e tirou o chapéu de cima da cabaça. (SWEET, 2007, p. 162)

Estas menções sugerem uma aproximação simbólico-histórica de Geraldo “Menino” com o passado brasileiro. De modo semelhante à narrativa do benzedor dos “Miguéis”, a ele é atribuído o achado do corpo de um homem, filho de um motorista da cidade e que faleceu também por afogamento, mas em uma cachoeira perto de um município vizinho. Assim, me contou Adriano:

É [...] dos benzedores, assim cada um tem uma função, ele é chamado de “Resposta”, porque ele acha as coisas, igual o filho do N., quando morreu, ninguém o achou, ele morreu na cachoeira, perto de Poço do fundo [município]. E ninguém achava o corpo do filho dele. [...] Ai ele falou que, contou o lugar onde ele morreu, contou o jeito que é o lugar que ele pulou, que ele morreu e contou que uns duzentos metros pra baixo enroscado embaixo de umas pedras com uns matos. “Pode ir lá, que ele está lá, ele não vai estar com vida, mas está lá”. Chegou lá e o cara foi e ele estava no mesmo lugar que o rapaz tinha falado. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Nos arredores de São Pedro, Geraldo “Menino” também localizou os objetos furtados da mecânica de carros e de motos de um trabalhador – seu carro e suas ferramentas - e disse que estavam em um casebre perto de um cafezal em Campestre (MG). Porém, ao chegar lá, o mecânico, morador de São Pedro de Caldas, não conseguiu recuperar suas coisas porque havia pessoas no lugar e pareciam, inclusive, estar vigiando, o que converge com as constantes histórias sobre roubos nas áreas rurais da região. Os moradores do distrito também comentam sobre uma ocasião em que um homem de São Paulo veio até Caldas para procurar Geraldo “Menino” por ocasião de um carro de luxo furtado – alguns afirmaram ser um modelo da fábrica alemã BMW - e este lhe informou que se encontrava em um barracão na saída de sua cidade.

Acerca do paradeiro de pessoas vivas e desaparecidas²⁰⁸, Adriano me contou uma outra narrativa sobre este agente peculiar do catolicismo popular em Caldas.

Era um rapaz daqui de perto, deu um distúrbio, alguma coisa e ele sumiu né. Faz uns dois meses, polícia, essas coisas não estava mais achando, já tinha perdido a esperança. Foi atrás dele, ele falou que ele estava muito fraco, com a roupa rasgada, embaixo de um pé de café e eles foram lá o rapaz estava saído de lá, cambaleando, fraco, rasgado, estava nos cafezais. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Dentro deste campo amplo que comporta adivinhações e previsões sobre o futuro, existem os casos em que podem ocorrer por meio de sonhos, como é o caso de Celma. Nesse

²⁰⁸ Alguns casos de desaparecimento de crianças são atribuídos ao Diabo por intermédio de assombrações que as pegam e quando encontradas estão desorientadas, sujas, com as roupas rasgadas e não se lembram de nada acerca do ocorrido.

sentido, eles podem representar uma conexão com o outro mundo e fazem parte do seu dom, porém não são sonhos nos quais existem previsões catastróficas a nível nacional, como de algumas pessoas que ganham visibilidade na imprensa e se tornam matérias nos noticiários. Eles são de uma ordem mais pessoal, próximos aos seus vínculos afetivos e permitem com que ela possa adequar determinadas coisas do tempo presente à uma conjuntura no futuro. Segundo a benzedeira, “Eu tinha uns sonhos diferentes, umas coisas diferentes. Por exemplo, o que eu sonhava, realizava e até hoje eu tenho isso. Se eu sonho, como se diz, eu posso preparar que vai acontecer alguma coisa.” (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos, Caldas).

Com Hélio, este tipo de previsão também acontece, mas de modo diferente. Ao conversar com uma pessoa, subitamente, uma espécie de iluminação pode vir em sua mente e se combina com uma sensação em seu corpo de modo que ele avisa a pessoa sobre algo ruim que poderá ocorrer. Isto releva uma outra característica que aparece entre alguns benzedores locais: a atuação como conselheiros. Algumas pessoas que o procuram, tanto para retirar um mau olhar ou um feitiço quanto para abrir algum caminho, exibem algum tipo de conflito e desordem em suas relações sociais. Mesmo que existem situações nas quais a inveja ou o ciúme não se desdobram de divergências pessoais, nos casos em que ocorrem brigas, a culpa, em muitas ocasiões, é colocada sobre o outro. Para muitas pessoas, é difícil enxergar os próprios erros e, por isso, o ritual de benzeção de Hélio não envolve apenas as orações e as fórmulas mágicas. Ele se inicia em uma conversa na qual a pessoa que lhe procura expõe seus problemas e é finalizado do mesmo modo.

As prosas possuem a finalidade de uma auto compreensão porque, em se tratando de relações interpessoais e de dinâmicas sociais, o benzimento terá uma validade temporária de modo que a pessoa continuará o procurando. São os casos, por exemplo, de dois jovens de Poços que estavam “dando trabalho” para as suas famílias por conta do uso de drogas. Os benzimentos de Hélio apenas teriam uma eficácia completa se ambos modificassem seus modos de agir e procurassem mudar. É neste sentido que Quintana (1999) afirmou que o ofício de benzer é uma forma de terapia²⁰⁹ e que o adoecimento tem ligações com o grupo. Em um caso específico, uma moça procurou a benzedeira porque as coisas não tinham melhorado e a argumentação da cliente estava ligada com a ineficiência do benzimento. Assim,

Após a bênção, Dona Helena lhe assinala o comportamento, que faz que a bênção não tenha resultados positivos. Assim, é dito que para a bênção ter efeito, é necessária a colaboração do paciente, que é parte desse processo; sua

²⁰⁹ Esta noção de terapia foi trabalhada anteriormente por Turner (2005).

atitude deve mudar para que a benzedura possa ajudá-lo. (QUINTANA, 1999, p. 167)

Um outro ponto que gostaria de abordar está ligado à uma prática presente no período colonial brasileiro (MELLO E SOUZA, 1986) e que, em Caldas, é feita pela benzedeira Rosana, o fechamento do corpo. Todavia, tanto no Brasil quanto em Portugal²¹⁰, esta prática estava ligada aos amuletos de proteção e, aqui, em especial, às bolsas de mandinga²¹¹²¹² que eram carregadas pelos usuários por todos os lugares, não pertencendo à uma fração específica da sociedade colonial e tão pouco, apenas, à uma etnia. Por isso, Mello e Souza atribuiu às bolsas um caráter sincrético porque “ (...) são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição européia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. ” (1986, p. 210-211).

Na concepção de Rosana e de seu filho Dangelo, o corpo é uma espécie de porta para de entrada para energias ruins ou para a entrada de espíritos. Todo o corpo possui uma certa vulnerabilidade às forças do outro mundo, muitas vezes manipuladas por outras pessoas, como o mau olhar ou os feitiços e, por isso, ele comparou o corpo à uma porta por onde várias coisas podem passar. Assim, fechar o corpo representaria fechar a entrada para as coisas negativas ou nas palavras dele “ (...) criar uma barreira contra essas coisas ruins, pensamentos negativos, a questão da pessoa ficar depressiva mesmo, às vezes não são pensamentos seus. ” (DANGELO, entrevista, 20/01/2020, 24 anos, Caldas). Antes do fechamento, é necessário retirar todas estas coisas negativas uma vez que é inviável realizar o ritual sem que o corpo estava limpo internamente. Segundo Rosana:

Você tira tudo aquilo que [pausa]. Assim, tudo de mal que está nele, entendeu? Que ele está acreditando que está nele. Você tira, entende? Mas, para fechar tem que ser batizado, tem que ter primeira comunhão. Tem que ter os sacramentos todos, entendeu? Aí você fecha. Por exemplo, você não vai morrer de morte matada. Você

²¹⁰ Segundo Bethencourt, “Os amuletos, por vezes, deixavam de ter uma função genérica de vedar o corpo à penetração de forças estranhas para se especializarem. Margarida Pimenta, por exemplo, oferece-se a Alonso Gomes Torgilho, castelhano que fora atacado por uns rufiões, para lhe arranjar um amuleto de focinho de lobo, com o qual nunca poderia morrer a ferro.” (2004, p. 75).

²¹¹ Eram bolsas confeccionadas com pano, de preferência branco e tinham a função de proteger contra os perigos (facadas, tiros, ataques de animais ou mau olhar). Os objetos carregados em seu interior eram diversos, podendo conter, entre outras coisas, orações, ossos humanos, hóstias, balas de chumbo, olho do gato. (MELLO E SOUZA, 1986).

²¹² Um caso curioso que me chamou atenção ocorreu em Minas no século XVIII. O mandingueiro Antônio da Silva foi denunciado por estar demonstrando publicamente a eficácia de suas bolsas. Ele atou seus amuletos “ (...) ao pescoço de galos e desferia vários tiros contra os animais. De acordo com o mandingueiro, que efetuava tais exibições no meio da rua e “com grande alarde”, os galos sempre se safavam das balas porque se encontravam de corpo fechado. (NOGUEIRA, 2013, p.118)

vai morrer pelas doenças de Deus. (ROSANA, entrevista, 12/01/2022, 49 anos, Caldas)

Neste contexto, o corpo dotado desta proteção sacra contra as ações humanas apenas retorna à sua condição de aberto nos momentos relacionados com a morte. Assim, descreveu Rosana:

É o seguinte: o corpo só é aberto no dia da sua morte. No dia da sua morte você vai ter que passar com São Pedro de novo, até porque é fechado com a chave de São Pedro. Aí, o dia que você morre (pausa) abre de novo. (ROSANA, 12/01/2022, 49 anos)

Adriano teve seu corpo fechado com a benzedeira – inclusive Dangelo estava presente – por ocasião do seu acidente de caminhão no qual fraturou alguns ossos das costelas. Sem camisa, descalço e sentado em uma cadeira, a benzedeira lhe entregou uma bíblia e um terço.

Chegou lá o pra benzer né, normal, ela pegou, colocou sentado assim, com o santo, me benzeu, aí ela me perguntou do meu acidente, “E teu acidente, que jeito que foi?”, só que ela não sabia, assim, não tinha como saber. Aí eu contei o acidente para ela. Ela falou “Vamos fechar teu corpo?”, eu falei “Vamos”. Ela pegou me deu uma bíblia, com olho fechado e um terço. Mandou eu abrir em uma página, com olho fechado para eu entregar pra entregar pro filho dela que também estava com o olho fechado. Pegou ela pra baixo assim [gesto] e colocou para baixo do santo. Ela me benzeu, tudo, fechando o corpo. Aí depois que ela fez isso ela falou “Agora a gente vai conversar”, eu falei “Vamos”. Falou “Que jeito que você é?” e eu falei o jeito que eu sou assim, quieto no meu canto, não amolo ninguém, não interfiro na vida de ninguém, quando precisa eu estou ali e tal. Ela pegou e olhou na minha mão assim, “Se fosse para você seguir um caminho, tem um que vai aqui e outro que vai aqui”. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

No caso da benzedeira caldense há a utilização de um espinho para ver os possíveis caminhos para a pessoa. Segundo Dangelo, ele é feito da mesma madeira da cruz em que Jesus Cristo foi crucificado.

Foto 22: Espinho usado por Dangelo na benzeção.



Fonte: Arquivo pessoal do autor

Nesse sentido, este espinho é entendido como um elemento sacralizado além de possuir uma grande representação afetiva dentro do cristianismo e, conseqüentemente, em seu benzimento no ritual de fechar o corpo enquanto uma prática de proteção. Ao final do fechamento do corpo de Adriano, a benzedeira lhe deu um gole de chá de erva cidreira com alho, pediu para que ele rezasse todo dia após o trabalho e ele, ainda, recebeu uma chave que representava o desfecho simbólico do ritual. Segundo o motorista me disse, esta chave jamais poderá ser extraviada ou roubada, o que poderá acarretar em vários problemas para a sua vida pessoal além de não poder reverter a benzeção e abrir seu corpo, caso Adriano deseje.

Após a finalização do ritual, ela lhe disse que iria ficar uns dias com o corpo ruim e que isto significava todo o mal que estava contido nele e havia saído.

[...] depois que fechei meu corpo mudou o jeito de ver a coisa. Eu saí de lá, quando estava saindo de lá, ela falou assim “Você vai sentir teu corpo cansado uns dois dias, parece moído, [parecendo que] trabalhou muito pesado [na roça]. Isso foi mal que saiu do teu corpo e realmente eu senti cansado. Eu saí de lá com outra mentalidade, tipo você sente coisa que não sabe explicar, você vê as coisas, você vê, parece que você vê tudo que aconteceu, onde você errou e você com outra mentalidade sabe assim, parece que saí mais maduro, com uma visão mais concreta daquilo que você quer, mais focado, saí mais de bem com a vida e menos negativo sabe, totalmente diferente do jeito que você entra. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Este trecho da entrevista se constitui como importante à medida em que permite observar uma das principais características das benzedeiras e dos benzedores, não apenas caldenses, de cuidar da população a partir do dom e da missão que receberam de Deus. Em face disso, emerge a importância das prosas que intercalam os rituais porque o zelo não é apenas o benzimento. Ele é a conversa, os conselhos, os apontamentos, a reflexão da pessoa. A cura, portanto, se configura como algo complexo que se estende para além do adoecimento e atravessa os comportamentos individuais, as visões de mundo e as relações sociais, condições estas que não são, normalmente, encontradas nos consultórios médicos, onde a noção de cuidado é interpretada de maneira distinta e não pode ser pensada fora das relações capitalistas, do *status* que envolve o jaleco e da impessoalidade com o doente.

CAPÍTULO 4

ENTRE DEUS, O DIABO E O MISTÉRIO: APARIÇÕES, CAUSOS E MEMÓRIAS DAS ASSOMBRAÇÕES

Na obra do memorialista Reinaldo Pimenta (1998) sobre a história de Caldas, no capítulo dedicado à construção da Igreja Matriz, há uma descrição, em poucas linhas, de algumas narrativas da memória coletiva sobre almas ou pessoas que de alguma forma ou por determinado motivo estavam sendo punidas por um castigo divino. Em uma delas, uma pessoa rica, “ (...) prócer de nobre estirpe, podia ser visto, às vezes, errando pelos ‘bananais da Pedra Branca’.” (p. 125). Este castigo, seja em vida, seja *post mortem* - como parece ser este caso - configura uma característica que aparece nas almas perdidas. Apesar da impossibilidade da precisão temporal de uma narrativa (DARNTON, 1986), esta pode possuir mais de um século. Supondo esta temporalidade, o que chama a atenção, é a continuidade destas aparições na contemporaneidade, tanto nas áreas rurais quanto na cidade. Esta história, como muitas outras antigas, provavelmente, é desconhecida na memória coletiva em face da distância temporal. Mas, ela passa por ciclos e se renova continuamente uma vez que a crença nas assombrações é algo que faz parte de um modo particular de pensar a realidade.

Na primeira quinzena de janeiro de 2022, eu estava em um bar na saída da cidade, conhecido popularmente como Fogão de Lenha. Certamente, já havia passado da meia noite e a prosa com um homem que mora para os lados da Santana e da Terra Preta, por algum motivo, desembocou nas assombrações. Ele me disse que acreditava, mas nunca viu nada. Apenas ouviu. E, assim, me contou sua experiência pessoal com o outro mundo e o medo que sentiu na ocasião. Há alguns anos, ele estava voltando de carro do município de Bandeira do Sul para sua casa. Era de noite e a gasolina do seu carro acabou de modo que ele teve que caminhar até um local para poder arrumar o combustível. Em um dado momento da caminhada, ele passou a ouvir passos atrás de si. Parava, virava e não via nada. Todos os movimentos pareciam sincronizados. Ele voltava a andar e os passos, atrás, também. Contudo, ele percebeu que os barulhos dos trupés²¹³ estavam cada vez mais próximos. Naquele momento, sua decisão não foi mais parar e continuou. À medida que ele puxava sua passada - andava mais rápido - para se distanciar, os passos o acompanhavam. Entretanto, não mais na mesma proporção. Cada vez mais próximos, ele ouvia os trupes. Sentia seu corpo arrepiando e seus pelos ouriçarem²¹⁴. Em

²¹³ É uma categoria local que indica os passos de uma assombração.

²¹⁴ É outra categoria local utilizada para se referir aos relatos, histórias ou eventos e não necessariamente pertence à dimensão das assombrações.

determinado momento, percebeu que aquela assombração que o acompanhava estava ao seu lado. Sua reação foi diminuir a passada e deixá-la seguir afora pela estrada de terra naquele breu da noite, comum nas áreas rurais e nas estradas de terra do município. Neste momento, “ombro a ombro” com aquela aparição, ele não teve coragem de olhar para o lado. Diminuiu a intensidade e caminhou de cabeça abaixada até que aquilo o ultrapassou e seguiu em frente. Ele, me disse, que não teve coragem de virar a cabeça ou desviar o olhar e correr o risco de ver algo de outro mundo que vagava naquele trecho da estrada.

Enquanto me contava sua experiência com uma assombração, possivelmente uma alma que vagava naquela parte da estrada entre seu bairro e a Bandeira do Sul, a performance do contar deste homem – trinta e seis anos, nascido e criado na roça – me chamou atenção não por ser peculiar, mas por, em alguns momentos da narrativa, complementar o relato com uma combinação de gestos e frases que aparecem frequentemente quando se contam os causos de assombração. Nesta performatividade, ele me dizia “eu arrepio de lembrar” ou “me dá arrepio contar” ao mesmo tempo em que puxava a manga de sua camisa para me mostrar os pelos do braço ouriçados. Tal combinação é importante na construção do contar haja vista que posiciona o discurso do narrador como uma verdade vivida em primeira pessoa.

Apesar deste artifício verbal que atesta a veracidade acerca do contato com um ser do outro mundo e de se configurar como uma performance comum em se tratando de prosas sobre assombrações, ele também é usado por pessoas que não vivenciaram a narrativa que transmitem. Nestas situações, emergem a memória familiar, vicinal ou de outros laços de proximidade que urdem a memória coletiva. Deste modo, estas expressões sobre o arrepiar também se fazem presentes no momento em que se contam as histórias vivenciadas por outros e que se combinam tanto na construção da memória coletiva quanto dos vínculos identitários locais. Este movimento foi conceituado, segundo Eni Orlandi (2017), como narratividade porque a memória se apresenta na identidade coletiva e no processo do contar, o pertencimento cultural se torna evidente.

Ainda, esta gesticulação em que a pessoa mostra seus pelos arrepiados emerge em um momento de pausa da história, próxima ao seu ponto alto, o momento de contato ou de aparição da assombração e que, mesmo, representando objetivamente uma interrupção, não atrapalha o desenvolvimento do contar uma vez que este comportamento corporal faz parte da performance cultural do contador. É neste sentido que Le Breton estabeleceu a comunicação a partir do amálgama entre a fala, as gesticulações e outros movimentos corporais, tratando-a como uma unidade e, destarte, ela não se restringe apenas ao campo da verbalização. Assim,

Os gestos, as mímicas, as posturas, os deslocamentos exprimem emoções, desempenham atos, acentuam ou nuançam um discurso, manifestando significações em permanência, para si e para os demais. O rosto e o corpo entregam-se à compreensão daqueles que os percebem mediante sinais que os atravessam. (2019, p.50)

Dentre as possíveis formas de contato com as assombrações, optei em classificá-las: em primeiro grau, quando a pessoa possui uma experiência direta com estes seres por meio da visão e da audição, simultaneamente. Aquela a que me refiro como segundo grau, se dá por meio da sensação, na qual a pessoa apresenta arrepios sem ver ou ouvir de forma nítida. Nela, ainda cabem as pessoas que veem almas passando rapidamente na lateral da visão ou vultos no escuro. O terceiro grau diz respeito ao contato por meio dos contos e, portanto, é ligado à memória de grupo e compreende os caldenses que nunca estiveram próximos das assombrações descritas nas narrativas que contaram ou ouviram, as conhecendo por meio da oralidade.

Assim sendo, a memória coletiva por meios dos causos de assombração não coloca apenas em evidência as manifestações do outro mundo. As narrativas exibem histórias de vida e se comportam como uma via de acesso ao cotidiano de muitas pessoas e à cultura local (HARTMANN, 2007). Ela, ainda, é capaz de comportar as histórias de vida, as rotinas familiares e de trabalho, pessoas e as aparições de tempos distintos por meio de causos que podem remeter, inclusive, ao século XIX. Desta maneira, ela é mais do que a comunhão de memórias individuais porque urde o passado e o presente e, mesmo, as pessoas que faleceram se tornam vivas na tradição oral no momento em que são rememoradas por suas vivências.

Esta colocação se torna interessante porque põe em perspectiva, além das pessoas que tiveram contato com os estes seres, as próprias assombrações, que, em muitos casos mediante o que averigui, foram caldenses que cometeram determinados pecados durante a vida e pela vontade divina estavam vagando pelo mundo material como forma de punição por seus erros. Desta forma, este modo de ser assombração também carrega as trajetórias e práticas individuais bem como as cotidianidades vivenciadas por estes seres quando estavam vivos, ambas atreladas às ações pecaminosas e aos castigos de Deus. Sem dúvida, muitas aparições não são almas penadas de moradores mortos e, portanto, não possuem um nome ou algum vínculo familiar. Assim, elas simplesmente aparecem e os caldenses não sabem explicar quem é tal assombração ou o motivo para estar errando naquele espaço específico.

É o caso, por exemplo, de um causo em que algumas pessoas avistaram, durante a Quaresma²¹⁵ e pela madrugada, uma figura de roupa monocromática preta, incluindo uma capa

²¹⁵ Dentro da liturgia católica, este período de quarenta dias, que tem início na Quarta-feira de Cinzas e representa a temporalidade que Jesus passou no deserto. Para os fieis corresponde, ainda, a um momento de reflexão e penitência para que se afastem do pecado. No catolicismo popular caldense, a Quaresma adquire um outro

e um chapéu, caminhando pela avenida Santa Cruz. O “homem da capa preta” - me foi contado por uma pessoa que o viu em uma certa ocasião – atravessou a avenida e virou na rua do cemitério local. Ao chegar aos portões do lugar, ele adentrou à morada dos mortos. A pessoa que o observava de longe decidiu se dirigir até a entrada do cemitério quando percebeu que os portões estavam fechados, como de costume, e percebeu que aquele homem era uma assombração. Quem era em vida? A pessoa não tinha sequer um palpite ou porque estava naquela condição.

Todavia, conforme procurei mostrar em trabalhos anteriores (BERNARDES, 2017; 2018), a categoria assombração não se restringe apenas às almas dos mortos que vagam no mundo dos vivos. Ela compreende outras criaturas como os corpos secos, os lobisomens, sacis, aparições demoníacas em forma de pessoas e outros seres que são chamados de bichos em virtude da impossibilidade de descrição e, nesse sentido, a categoria assombração em Caldas se aproxima da definição de uma região fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai, estudada por Luciana Hartmann (2011). Assim, segundo a antropóloga, as assombrações “Incluem histórias de mulher de branco, lobisomem, bruxa, mula sem cabeça e outras aparições ‘sobrenaturais’.” (p.116).

De um ponto de vista local, em Caldas, a assombração pode indicar variadas formas de incidências do outro mundo sobre o mundo material e a profundidade da crença é tamanha que se comporta como uma forma de interpretação da realidade, conforme procurei demonstrar no segundo capítulo deste trabalho ao ilustrar a visão de mundo da narradora Rosa que define determinados barulhos na sua casa a partir dos seus referenciais culturais do catolicismo popular. Mediante minhas vivências na localidade, percebi que isto não é algo específico de sua mentalidade, ainda que existam particularidades nos modos como as pessoas percebem e determinam o que são as assombrações. Já ouvi vários relatos de vultos e de chamados pelo nome que são interpretados desta maneira. O caseiro Vinícius, que mora em uma propriedade rural nos arredores da cidade, também ilustra este modo peculiar de compreender determinados fenômenos que acontecem e que são explicados à luz da crença nestes seres do outro mundo. Na ocasião, ele estava junto com um primo perto do distrito da Santana de Caldas na casa dos seus avós. Na volta, pela noite

Aí, estávamos voltando. Aí, eu peguei e falei, estávamos eu e o meu primo. Peguei e falei para ele, que tem um pedaço de mato lá que você passa. Tem um vento que não

significado simbólico: é a temporalidade em que, simultaneamente, o Diabo atenta mais as pessoas e as assombrações aparecem com maior frequência. Inclusive, algumas pessoas evitam sair pela noite ou pela madrugada por conta destas aparições.

tem quem segure. É uma curva que tem para baixo da casa lá. Aí, é que nem eu falei para ele, acho muito estranho porque nosso patrão não inventou nada. Aí, quando foi um pouco para frente, começou a fazer a fazer tipo uns ranger [barulhos de corrente]. (VINÍCIUS, entrevista, 20/03/2012, 32 anos, Caldas)

Nesse sentido, as assombrações fazem parte do sagrado e são pensadas dentro do universo cosmológico católico. Todavia, não se enquadram em uma oficialidade por escaparem à doutrina da Igreja, não sendo legitimadas ou entendidas como verdade pela instituição. Assim, por carregarem este vínculo com figuras centrais do catolicismo como Deus ou o como o Diabo, elas são melhor pensadas sob a ótica do popular, conforme mostra a narrativa abaixo, contada por um açougueiro local.

Mas lá em São Pedro também tem outra história lá, não sei é (pausa) não sei se muita gente sabe, mas tem umas horas lá que passa uma pessoa, um cavalo, um barulho de cavalo na rua lá e o pessoal sai na janela e não vê nada. [...] Essas coisas nunca são, essas coisas [pausa] assombrações nunca são por parte de Deus né? Essas coisas é parte do diabo mesmo. (WALTER, entrevista, 19/03/2012, 49 anos, Caldas)

Neste contexto, estas aparições, ora visíveis ora audíveis, mostram mais do que as manifestações do outro mundo nas cotidianidades. Ainda que existam assombrações cujo sentido é bastante nebuloso dentro dos esquemas interpretativos das pessoas, elas transmitem variados tipos de mensagens que podem influenciar o comportamento e a ação da população, como é o caso dos causos em que a noção de pecado é explícita. É interessante perceber que o conteúdo destas narrativas é profundamente marcado por questões morais que são processualmente interiorizadas nos caldenses à medida em que passam a ter contato com os causos. A infância é a temporalidade em que as crianças começam a ter contato com as assombrações de modo que elas apropriam tanto as histórias quanto as mensagens morais.

Desta maneira, é possível inserir a crença acerca destes seres bem como as narrativas que os explicitam como partes de um processo de educação uma vez que as crianças aprendem valores sociais e modos corretos de comportamento, como respeitar os pais, não brigar, não xingar ou desperdiçar comida. Em alguns causos aparecem as figuras do Baguá e do Pisadeiro. O primeiro vem atrás daquelas que constantemente apresentam um mau comportamento. Quanto ao segundo, está relacionado com aquelas que comem demais durante a noite e dormem de barriga cheia. Estas narrativas contadas para as crianças caldenses possuem semelhanças com algumas criaturas do passado colonial brasileiro, como a Cuca (Côca) ou o Papa-figas (FREYRE, 2006)²¹⁶. Ouvi também relatos nos quais os lobisomens procuram e atacam pela

²¹⁶ “E em vez do papão ou da côca, começaram a rondar o telhado ou o copiar das casas-grandes, atrás dos meninos malcriados que gritavam de noite nas redes dos trelosos que iam se lambuzar da geleia de araquá guardada na despensa – cabra-cabriolas, o boitatá, negros de surrão, negros velhos, papa-figas. (FREYRE, 2006, p. 410).

noite as crianças que xingam seus familiares, principalmente os pais. É imprescindível pontuar que alguns destes valores, apesar de aparentemente serem sociais, são entendidos como religiosos, mesmo que não compõem os dogmas oficiais do catolicismo.

De todo modo, de um ponto de vista histórico, as histórias de assombração se comportaram, neste aspecto, como mecanismos de educação religiosa. Isto pode ser pensado em consonância com a ausência cotidiana de padres e rituais do catolicismo, como as missas e as procissões, principalmente nas áreas rurais mais distantes de Caldas. A este processo acrescenta-se também o analfabetismo da população²¹⁷ no que se refere à leitura da bíblia, a possível inexistência, entre as populações camponesas, de catecismos gerenciados pelo clero e os rituais em latim que não contribuía para uma melhor compreensão da religião, de modo que o grande eixo de sustentação da educação religiosa se dava por meio da oralidade. Estes são alguns elementos que contribuíram para a tecitura de um catolicismo com pouca participação dos padres, de protagonismo dos fieis e com a presença das assombrações através dos séculos.

Um outro ponto que não pode ser ignorado quando se defronta com as assombrações em Caldas é a questão do medo tanto em um contato de primeiro e de segundo grau quanto nas rodas de conversa nas quais as pessoas contam suas experiências. Delumeau em *História do Medo no Ocidente* (1989) procurou abordar a forma como a categoria foi vivenciada e estava presente no imaginário coletivo entre os últimos séculos da Idade Média e o início da História Contemporânea (1300-1800), focando sobre as culturas europeias²¹⁸. Nesta obra, Delumeau propôs uma articulação entre os pressupostos fisiológicos que são responsáveis por sua produção no organismo bem como suas reações com as questões que atravessam a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise, diferenciando, dentro dos modelos teóricos destas ciências categorias como medo e angústia ou individual e coletivo.

Aqui, pode tornar-se operatória no nível coletivo a distinção que a psiquiatria agora estabeleceu no plano individual entre medo e angústia, outrora confundidos pela psicologia clássica. Pois se trata de dois pólos em torno dos quais gravitam palavras e fatos psíquicos ao mesmo tempo semelhantes e diferentes. O temor, o espanto, o pavor, o terror dizem mais respeito ao medo; a inquietação, a ansiedade, a melancolia,

²¹⁷ Segundo Gilberto Freyre (2006), a população colonial era, em grande medida, analfabeta. Em convergência com esta afirmação, José Murilo de Carvalho, em sua obra *A construção da ordem* (2003) informou, baseado no censo imperial de 1872, que um pouco mais de oitenta por cento da população livre (18,76% eram alfabetizados) e quase a totalidade de escravos eram analfabetos. Este número em 1920 era de aproximadamente setenta e seis por cento (76%) da população total.

²¹⁸ Escolhi utilizar Delumeau como ponto de partida histórico, mesmo considerando que as relações entre vivos e mortos ou entre mundo material e além sejam muito mais antigas e, provavelmente, não podem ser mensuradas historicamente ou simplesmente datadas. Tal escolha, se justificou pela forte presença do catolicismo em Caldas e por encontrar continuidades de uma crença nestes seres de outro mundo e que operavam no universo mental medieval.

à angústia. O primeiro se refere ao conhecido; a segunda ao desconhecido. O medo tem um objeto determinado ao qual se pode fazer frente. A angústia não o tem e é vivida como uma esfera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de insegurança. (DELUMEAU, 1989, p. 25)

Deste modo, ao trabalhar com o medo enquanto categoria biológica, o historiador colocou que

No sentido estrito e estreito do termo, o medo (individual) é uma emoção-choque, frequentemente precedida de surpresa, provocada pela tomada de consciência de um perigo presente e urgente que ameaça, cremos nós, nossa conservação. Colocado em alerta, o hipotálamo reage por uma mobilização global do organismo, que desencadeia diversos tipos de comportamentos somáticos e provoca sobretudo modificações endócrinas. (DELUMEAU, 1989, p. 23)

Estas questões que compreendem o biológico se configuram como o arcabouço utilizado por Delumeau para iniciar a discussão, ou melhor, foram o ponto de partida para adentrar à construção dos medos coletivos em um processo de longa duração. Em virtude do poder e do controle exercido pela cristandade durante a Baixa Idade Média, estes medos não podem ser pensados em desconexão da esfera religiosa por menor que seja a relação em alguns aspectos, como o medo das guerras. O catolicismo, neste contexto, fazia parte das mentalidades e atuava como uma linguagem de interpretação da realidade e de fatos corriqueiros da vida cotidiana a partir de categorias do sagrado. Assim, o grande esforço do autor ao se debruçar sobre quinhentos anos de história europeia foi demonstrar a continuidade de determinadas representações que balizaram internamente, na obra, a divisão dos capítulos. Por outro lado, não é possível pensar que estas permanências sejam idênticas ao momento histórico estudado por Jean Delumeau (1989) uma vez que suas continuidades passaram por processos de tradução, o que acarretou, necessariamente, em suas modificações, afinal, a cultura é um produto do tempo e do espaço.

Nesta perspectiva trabalhada por Delumeau, é relevante pontuar a questão dos medos compartilhados coletivamente. Nesse sentido, o medo, ainda que contenha um aparato fisiológico, possui conotações culturais capazes de determinar aquilo que o produz. Por isso, acertadamente, Le Breton (2019) afirmou que os sentimentos ou emoções não são estados absolutos que podem ser explicados apenas pelos processos biológicos. Deste modo, “ (...) os sentimentos ou as emoções fazem parte de um sistema de sentidos e de valores próprios. O fundo biológico universal se declina social e culturalmente de um lugar ao outro do mundo segundo modos por vezes análogos, outras vezes assaz diversos.” (p. 13). Em outro trecho da obra, o antropólogo escreveu:

Para que um sentimento (ou emoção) seja experimentado ou exprimido pelo indivíduo ele deve pertencer, de uma forma ou de outra, ao repertório cultural de seu grupo do seu grupo. Um saber afetivo difuso circula por intermédio das relações sociais e ensina aos atores as impressões e as atitudes que se impõem, de acordo com suas sensibilidades pessoais, nas diferentes vicissitudes que podem afetar suas histórias. As emoções são modos de afiliação a uma comunidade social, uma maneira de se reconhecer e de poder se comunicar em conjunto sobre a base da proximidade sentimental.” (LE BRETON, 2019, p. 157)

Desta maneira, considerando o medo como um constructo cultural, algumas abordagens expressas na obra de Delumeau (1989) são interessantes para pensar o contexto das assombrações em Caldas, sobretudo, por se tratar de uma sociedade católica e que possui referenciais simbólicos de leitura do mundo vinculados ao catolicismo e, em especial, a aquilo que é categorizado como assombração. O medo dos mortos e das almas é uma destas permanências que podem ser observadas na localidade em que estudo e eram presentes no imaginário feudal haja vista que “Na mentalidade coletiva, muitas vezes a vida e a morte não apareciam separadas por um recorte nítido. Os mortos encontravam-se, ao menos durante certo tempo, entre esses seres leves meio materiais, meio espirituais (...)” (DELUMEAU, 1989, p.84). Assim, havia, a crença de que os mortos ou suas almas vagavam pelo mundo dos vivos, abandonando seus túmulos e, muitas vezes, saindo do cemitério. Em alguns lugares da Bretanha, apontou Delumeau, existia o costume de colocar uma pedra sobre o caixão para evitar a fuga do morto. Em face destas possibilidades, os muros que entornam os cemitérios passaram a ser construídos de modo a ter uma estatura maior, portanto, tendo uma funcionalidade de impedir que os mortos se ausentassem de sua morada.

Um destes relatos, catalogado nos manuscritos da biblioteca de Lille, ocorreu durante o século XV na França. Nele,

[...] um padre celebrava todos os dias uma missa para os mortos; foi denunciado a seu bispo (sem dúvida porque se considerava esse rendimento muito lucrativo). O prelado proibiu-o de celebrar o ofício, mas, depois de algum tempo, ele veio a passar por um cemitério. Os mortos assaltaram-no. Para ser libertado, precisou prometer restituir ao padre o direito de dizer missas para os mortos. (DELUMEAU, 1989, p. 85)

Esta narrativa apresenta conectividades com o caso citado acima do homem com capa e chapéu pretos que subia a avenida Santa Cruz e entrava no cemitério antes de desaparecer. Apesar de ter sido visto por pessoas diferentes, inclusive por aquela que me contou, o tal homem não manteve contato físico com os vivos ao contrário da história francesa. Todavia, existe uma outra história, muito conhecida entre os caldenses, que se assemelha a essa do homem de preto, uma mulher vestida com roupa branca. Algumas pessoas a viram fazer o mesmo trajeto, outras a observaram fazendo um itinerário diferente, caminhando pela praça. Em algumas descrições, ela usava um vestido branco e em outras um vestido de noiva, o que sugeria uma morte nos dias

próximos de seu casamento. O relato a seguir me foi contado por Teresinha, cuidadora de idosos. Nele, a Mulher de Branco não apenas caminhou pela praça, uma vez que entrou em um baile realizado no Palácio da Uva - chamado popularmente de Copas – e chegou a dançar com alguns homens, mantendo, assim, contato físico com as pessoas.

E a Mulher de Branco vem a ser do cemitério [risos]. Era uma mulher que saía do cemitério e ia para os bailes [...] Ela tinha hora para chegar e sair. Então quando saía, ela já avisava ao parceiro que meia noite tinha que sair. E uma certa vez, um dos apaixonados dela, resolveu lhe seguir, e ela foi terminar o baile no cemitério [risos]. Quando chegava na porta do cemitério, ela ia embora [entrava]. (TERESINHA, entrevista, 26/03/2016, 65 anos, Caldas)

O caseiro Vinícius me forneceu duas histórias distintas sobre ela. A primeira informava sobre uma moça que fazia caminhada de madrugada e, portanto, não era uma assombração. Na segunda, um homem – conhecido do narrador - decidiu segui-la pela avenida e ao se aproximar houve um contato físico porque ele retirou o véu que lhe cobria a cabeça. Ao fazer isto, percebeu que não havia um rosto e o referido homem fugiu correndo. Vinícius, mesmo conhecendo a família dele, não acreditava nesta segunda versão, mesmo tendo contato com outras assombrações em determinados momentos e partilhar da crença em suas existências. Esta perspectiva converge com a visão de Geertz (1989) sobre a cultura no sentido de que as pessoas interpretam as categorias locais de modos diferentes, o que foge de um modelo orgânico de cultura no qual uma comunidade pensa e age da mesma maneira²¹⁹. Neste posicionamento, é possível destacar também o antropólogo David Le Breton que apontou o seguinte:

A afetividade dos membros da mesma sociedade se inscreve num sistema aberto de significados, de valores, de ritualismos, num vocabulário. Cada emoção sentida emana do interior desta trama, oferecendo possibilidades de interpretação aos atores a respeito daquilo que eles sentem e percebem na atitude dos outros. (Le Breton, 2019, p.158).

Uma outra questão que contorna tanto esta assombração caldense quanto outras é a similaridade que apresenta com narrativas de outras cidades, sendo algumas delas distantes e presentes no interior do estado de São Paulo. Nesse sentido, pode-se conjecturar uma circularidade das ideias, não no sentido estreito proposto por Ginzburg (1988) relacionado às absorções culturais recíprocas entre povo e elite, mas como permeabilidades regionais. Na compilação de Menk e de Camargo (2014) intitulada *Lendas de Itapetininga e região: revivendo a riqueza da literatura oral do interior*, existem ao menos três narrativas que

²¹⁹ Marshall Sahlins, em sua obra *Ilhas de História* (1990), partilha de uma visão semelhante a de Geertz (1989) ao afirmar que as pessoas de um mesmo grupo social não são apenas reprodutoras de suas categorias culturais posto que existem interpretações próprias baseadas, entre outras coisas, em seus interesses e em seus desejos.

possuem componentes que convergem com o que ouvi em Caldas. No município de Alambari, em 1963, o noivo faleceu do dia do casamento. Transtornada com a situação, a jovem saiu correndo da igreja e nunca mais foi vista, pelo menos com vida. Eis que, no ano seguinte, precisamente em treze de março, uma senhora a viu no cemitério, com o mesmo vestido e caminhando entre os túmulos. Uma outra aparição semelhante foi vista em Itapetininga em uma história na qual o noivo a abandonou no dia do casamento e, em seguida, a noiva se matou. Ela foi vista por diferentes pessoas às sextas-feiras e no mesmo horário – à meia noite -, andando pela praça do Rosário e pelo Largo dos Amores.

Este tipo de história, semelhante as duas narrativas caldenses em que os mortos abandonam seus túmulos e vagam, é comum na história ocidental. Delumeau (1989), inclusive, tomando como referência o trabalho do antropólogo Ludwik Stomma²²⁰ (1950-2020) durante a segunda metade do século XIX na Polônia, encontrou quatorze aparições entre quinhentas em que noivas ou noivos, mortos em dias que antecederiam o casamento, caminhavam para além do cemitério e eram interpretados pelas populações locais como demônios. Desta maneira, este tipo de fantasma – categoria utilizada por Delumeau e raramente usada em Caldas para referir às assombrações - totalizaram 2,8%, sendo que a grande maioria dos casos se enquadrou em afogamentos, fato que desconheço entre as narrativas locais apesar das mortes por afogamento nos rios do município não serem algo desconhecido da população²²¹. Este ponto comparativo é interessante para elucidar as peculiaridades de diferentes povos no que diz respeito à uma crença comum, o que destaca distintos de modos de interpretação na relação entre o mundo dos vivos e o outro mundo, inclusive, no modo como figuras comuns do catolicismo são e foram pensadas além de suas formas de atuação nas cotidianidades, como o Diabo.

Delumeau ainda pesquisou outros medos coletivos que também estão relacionados com as assombrações. O medo da noite e o medo do Diabo, apesar de não serem elementos necessários nas histórias, ou seja, não estão presentes em todas, aparecem com certa frequência. O historiador chamou a atenção para a noite e para o escuro como fontes de insegurança e, desta maneira,

Fantasmas, tempestades, lobos e malefícios tinham muitas vezes a noite por cúmplice. Esta, em muitos medos de outrora, entrava como componente considerável. Era o

²²⁰ Delumeau não usou qualquer tipo de referência bibliográfica sobre Stomma, apenas mencionou seu nome no trabalho.

²²¹ A cachoeira do Bacião, localizada no distrito de Pocinhos do Rio Verde, é um exemplo disto. Quando acontece algum evento relacionado aos afogamentos e que leva alguma pessoa à morte, os caldenses não pensam este fato a partir de um espanto, surpresa ou estranhamento em nível elevado porque o histórico de óbitos neste local teceu uma mentalidade sobre a sua periculosidade.

lugar onde os inimigos do homem tramavam sua perda, no físico e no moral. (DELUMEAU, 1989, p. 96).

No que tange esta permanência, seguramente, a grande maioria das assombrações aparece neste período do dia que compreende o anoitecer e o canto dos galos²²² antes da aurora. Quanto a este último, ele funciona como um dos modos de interrupção em que as assombrações desaparecem e, destarte, este canto possui uma representação do amanhecer na cultura caipira e de uma renovação cíclica, a qual Delumeau observou, no século XVI, em que os espectros que vagam voltam para seus cemitérios porque a aurora simboliza o tempo em que o mundo volta a pertencer aos vivos. Alguns relatos evidenciaram que as pessoas se livraram das assombrações no momento em que os galos cantaram, ou seja, em certas situações, o canto foi determinante para que a ação destes seres fosse interrompida. Em uma narrativa, o trabalhador rural aposentado e que mora atualmente na cidade, relatou o acontecido com um conhecido, ocorrido no bairro Grotão, quando o marido foi atrás de uma parteira em uma situação em que sua esposa estava em trabalho de parto.

O cara estava com a mulher para ganhar neném, estava grávida e tinha uma mulher lá [que realizava os partos], que era prática naquela época, não tinha medicina, era meio atrasado [...] E tinha uma bruxa lá, diz que era bruxa e que atendia e ele foi atrás dela, dez e tanto da noite e era longe [da casa do casal]. Tinha que passar por um mato e quando chegou assim no mato e era sexta-feira de Quaresma, diz que ela [a bruxa] falou assim para ele “deita de bruços aí e fica ou sobe numa árvore bem alta”. Aí, disse que tinha um jacarandá assim e ele não tinha medo não. Diz que subiu. Antes disso, os calcanhares dela, disse que saía fogo do calcanhar dela. Ele subiu bem alto no jacarandá, lá em cima e ela disse “fecha o olho aí em cima” e ele disse “vou ficar de olho aberto”. Dali um pouquinho, a mulher já virou uma mula sem cabeça e chegou outra mula e ele ali de cima olhando. Diz que aquilo dava coice para todo lado, mordida, relinchava e quebrou tipo um cerrado [uma árvore pequena?]. As mulas [sem cabeças] vinham e avançavam nele para cima na árvore e ele lá firme. Na hora que o galo [cantou] [e] virou da meia noite e ele pensando “A minha mulher [...] com essa mulher [transformada] agora aí, Deus me livre e guarde, não chego a tempo lá”. E quando vê um galo cantou e desapareceu [as mulas]. A mulher ficou com o corpo meio ruim, chegou lá e pediu um copo d’água”. Diz que ela botou um tanto de sal e tomou aquela salmoura e fez o parto da criança ali e ela nasceu normalzinha. (JOAQUIM VENÂNCIO, entrevista, 06/06/2015, 83 anos, Caldas)

Neste relato, que entendo como uma experiência de terceiro grau, a noite emergiu como uma temporalidade que propiciou o contato com a assombrção e o canto do galo como um elemento capaz de interromper a aparição. Nele, apareceu, ainda, um espaço que também está relacionado com estas manifestações do outro mundo, as matas, principalmente as fechadas e

²²² No saber popular, o canto dos galos, os rios, os mata burros e as porteiras são elementos que interrompem as ações das assombrações. Em relação aos dois últimos, elas não são capazes de continuar acompanhando ou perseguindo as pessoas.

as densas. Muitas, em Caldas, são consideradas assombradas²²³, ou seja, constantemente e por décadas, vários caldenses viram coisas diferentes, como almas de mortos, pessoas que desaparecem, corpos secos, entre outras coisas e, portanto, existem alguns matos específicos que, sobretudo pela noite, são evitados, mesmo com automóveis. Ao mencionar estes lugares, pelo menos três tipos de medo ficam evidentes: das assombrações, da noite e do escuro. Quanto a este último, ele possui uma ligação íntima com estas matas porque quanto mais densa – em algumas que possuem uma estrada de terra que a atravessa, as copas das árvores se juntam – menor é a visibilidade do transeunte.

Outro ponto desta narrativa que gostaria de chamar a atenção é a capacidade de articulação e de elementos distintos que compõem este sistema simbólico, o catolicismo popular, capaz de fornecer explicações coerentes e lógicas para situações e experiências da vida cotidiana. Aqui, outra vez, aparece uma interseccionalidade bastante interessante, a mula sem cabeça é uma bruxa. Mas, o que compreende uma bruxa na mentalidade e na interpretação do lavrador Joaquim Venâncio? Primeiramente, ele não é uma pessoa descolada de sua cultura, o que questiona a própria categoria moderna e burguesa de indivíduo. Em segundo lugar, uma possível resposta, pode ser encontrada nos referenciais simbólicos do catolicismo popular. A bruxa em questão, possuía a capacidade da metamorfose, o que remete à uma permanência que corresponde aos últimos séculos da Idade Média e aos princípios da Idade Moderna na Europa conforme consta nas pesquisas de Jean Delumeau (1989) na Europa de um modo geral, de Carlo Ginzburg (1989) no norte da Itália e de Francisco Bethencourt (2004) em Portugal.

Entretanto, a categoria, obviamente, foi passando por transformações no Brasil desde o século XVI no que se refere ao modo como as pessoas a compreendiam principalmente a partir dos encontros e permeabilidades culturais com os povos africanos e as sociedades nativas. É neste processo de hibridismo que a bruxa do caso deve ser inserida. Sendo uma parteira e com faculdade da metamorfose assombração, não se pode descartar que ela também fosse uma benzedeira. Primeiramente porque há uma relação entre histórica, no Brasil e em Caldas, entre benzer e saúde – algumas faziam partos – e, em segundo plano, porque existe uma conexão entre benzedeiras e determinados poderes, como a transformação corporal, o que é interpretado na localidade em que estudo, por alguns moradores, como um vínculo com o demônio. Este

²²³ Uma moça, com vinte e cinco anos e moradora do bairro Santo Antônio, me contou que estava indo para sua casa, no período diurno, quando viu um homem com roupas pretas sair do meio do mato e seguir pela estrada. Ela diminuiu o ritmo de sua passada. Ao sair da mata, na primeira casa, havia um morador e ela perguntou a ele quem era aquele homem. A pessoa respondeu que não havia passado ninguém por ali. Este mato é um dos mais conhecidos em Caldas pelas aparições das assombrações e fica ao lado do campo de futebol do bairro. Em uma ocasião pela noite, eu passava por ela, estava caminhando, quando no meio do mato a uma distância que não posso precisar, talvez cinco metros, ouvi barulhos de corrente sem que houvesse casas por perto.

capeta local, também é hibridizado porque nele gravitam elementos das religiosidades afro brasileiras e, estas, ainda, se fazem presentes no conhecimento de alguns benzedores. Assim, toda esta complexidade que amalgama em um só movimento assombração, benzer, bruxa e Diabo é balizada e é gerida por um mesmo referencial cultural, o catolicismo popular.

Nesse sentido, a imagem do Diabo se configura como relevante dentro deste sistema simbólico por estar presente em todos seus aspectos de modo que, também, é um mecanismo de interpretação da realidade. Ao compor estes esquemas de compreensão do mundo e das experiências coletivas e individuais, ele está vinculado às assombrações, às práticas de benzer, aos chamados por nomes nas entradas das casas em que os moradores saem e não há ninguém ou aos barulhos de objetos que caem. Em face disso, o Diabo é uma possibilidade real na vida cotidiana e que depende, por outro lado, da forma como algum caldense interpreta determinado evento. Esta presença interpretativa pode ser observada no relato que o fisioterapeuta e ex residente de São Pedro me contou.

[...] teve um cara lá que estava muito doente sabe e de uma hora para outra, ele levantou e saiu. Foi lá na porta [entrada] do mato, nesse mesmo lugar que a mulher morreu, onde tem essa pedra, pegou o cipó e tentou suicídio sabe [...] Ele já estava até desmaiado, desceu um cara e viu e tirou ele de lá. E na hora que ele ficou consciente, ele disse que nunca faria isso e que foi uma coisa que chamou ele. Começou a falar umas coisas da vida dele, dos desgostos da vida dele e levou ele lá [...] Ele falou também que o que acompanhava ele era uma coisa bonita, um homem bonito, bem vestido, só que não xingava ele, não falava nada demais, sempre falava coisa bonita para ele. [JOÃO PEDRO, entrevista, 04/09/2016, 24 anos, Caldas]

Para João Pedro e para algumas pessoas que tiveram contato com esta história, o demônio era o citado “homem bonito” e o responsável por convencer a pessoa ao suicídio. Estas características bem como suas atuações no cotidiano permitem uma aproximação com a ideia bíblica de Besta-Fera trabalhada por Otávio Velho (1995) em que o Diabo pode se dissimular em conselheiro buscando o mal. Esta concepção, ainda, remete à continuidade de uma mentalidade coletiva medieval em que ele é capaz de enganar e manipular as pessoas (MUCHEMBLED, 2001). Jean Delumeau, ainda, trouxe contribuições no modo como esta figura do catolicismo era pensada séculos atrás na Europa.

‘Adversário’ sobre-humano, ‘sedutor’, ‘ardiloso’ e ‘enganador’ – assim o define a bíblia -, o diabo é um extraordinário ilusionista, um prestidigitador temível. A literatura teológica da época é inesgotável sobre esse tema e, pelos passes de mágica demoníacos, explica todos os surpreendentes conhecimentos de que não se pode dar conta de outro. O Malleus disserta longamente sobre as ‘ilusões’ pelas quais o mestre coadjuvante do universo e seus agentes zombam da fraqueza humana: “Os demônios, com efeito (...), que por sua força podem deslocar corpos, podem por este movimento atingir as ideias e os humores, portanto também a função natural, quero dizer, a maneira pela qual certas coisas são vistas pelos sentidos e pela imaginação.” (DELUMEAU, 1989, p.255)

Aqui, entram outros elementos que complexificam a narrativa de João Pedro e lhe acrescentam uma carga simbólica maior: a mulher desconhecida que morreu próxima ao mato e as suas conseqüentes aparições. Mas, um detalhe importante diz respeito às interpretações sobre o acontecimento e cujas respostas locais foram balizadas pelas categorias do catolicismo popular. As vozes ouvidas pelo protagonista desta narrativa poderiam ser observadas pelas demais pessoas a partir de um discurso psiquiátrico capaz de incorporar tal fato a algum tipo de transtorno mental, como a esquizofrenia. Sem dúvida, a falta de proximidade da população com este tipo de perspectiva científica e a profundidade que esta figura do catolicismo possui na história local não possibilitou, de uma perspectiva popular, uma interpretação mais científica, mesmo que a compreensão deste evento possa ter respostas variadas²²⁴. Ou seja, não é possível afirmar que todos os caldenses que tiveram acesso à esta história interpretaram da forma idêntica e a explicação mais próxima do discurso médico seria a categoria popular “louco” que extrapolou a dimensão da psiquiatria e da psicologia e adentrou ao senso comum, pelo menos, no Brasil desde o século XIX²²⁵ (CUNHA, 1986).

Por isso, o demônio é uma categoria do sagrado local emblemática, evocando assombrações, interferindo na cotidianidade, muitas vezes de forma direta, principalmente no imaginário de alguns fieis das igrejas neopentecostais, as quais lhe fornecem um abrigo existencial mediante aos constantes discursos de um pensamento moderno de modo parecido ao que Robert Muchembled (2001) percebeu no Iluminismo do século XVIII²²⁶. Um exemplo que deixa claro isto ocorreu há alguns anos em uma conversa que tive com um membro da Igreja Universal. Segundo ele, em uma noite em sua casa, localizada em uma área marginal da cidade, ao olhar para o seu quintal, viu um homem agachado no barranco com roupa preta e fumando um cigarro de palha. A reação foi pegar um pedaço de pau dentro de casa e ir ao seu encontro. À medida que caminhava em direção ao homem, este foi afastando, atravessou a cerca e desapareceu. A interpretação dele sobre o fato foi bem objetiva: era o próprio Diabo. Nesse

²²⁴ Um caso semelhante me foi contado por um morador local. Uma aluna da educação básica também estava ouvindo vozes e mesmo a família a levando para benzer, houve uma intervenção médica iniciada pela escola, uma vez que as referidas vozes modificavam seu comportamento em sala de aula.

²²⁵ “Para não ir muito longe – ao mesmo tempo em que loucura e bruxaria podiam ser sinônimos –, as primeiras décadas do século XIX ainda testemunharam, no caso brasileiro, uma outra forma de apreensão da questão. O louco, neste período em que já existiam práticas de exclusão social, embora não medicalizadas, era reconhecido e eventualmente preso pela autoridade leiga, a partir de características ditadas pelo senso comum, que conferia aos fenômenos designados como loucura uma visibilidade imediata e generalizada. O alienismo inaugura uma nova loucura, invisível para o leigo e ilustrada por figuras típicas do pensamento médico do século XIX (...)” (CUNHA, 1986, p.111)

²²⁶ “Abandonando pouco a pouco as terras do consenso religioso e moral dos séculos da Reforma e da Contra-Reforma, a representação tradicional de Satã – já fortemente abalada pelas críticas dos filósofos do Iluminismo – refugia-se na ortodoxia dogmática das Igrejas, (...)” (MUCHEMBLED, 2001, p. 239-240).

sentido, a categoria assombração, nesta mentalidade evangélica, foi diluída e colocada a gravitar em torno desta figura. Portanto, ela, do ponto de vista de discurso é marginalizada ou, quiçá, não seja utilizada ao contrário do catolicismo popular em que estes seres do outro mundo podem ter suas aparições vinculadas à Deus ou ao demônio.

5.1 As assombrações da parte de Deus: pecados, castigos e mensagens

Pode-se, *a priori*, supor que as assombrações sejam desvinculadas diretamente da figura de Deus no sentido de ser o responsável por suas aparições nas cotidianidades dos moradores, o que resultaria, em face da estrutura simbólica do catolicismo popular, articulá-las ao Diabo. Cabe ressaltar, ainda, que muitas não se encaixam nesta leitura dicotômica das conectividades entre os dois mundos que permitem os contatos. Isto se deve à inexplicabilidade de determinados eventos, como assombrações que anunciam a morte de alguma pessoa, como as procissões dos mortos, entre outras, e que se somam também aos lugares assombrados. Há que se considerar, além disso, que as explicações para determinadas aparições perpassam pela interpretação individual ainda que esta esteja vinculada ao sistema simbólico local. Portanto, a escolha da pessoa e os critérios fundamentados nas categorias locais colocam as assombrações entre Deus, o diabo e o mistério.

Desta forma, duas aparições diferentes, porém que se assemelham em vários aspectos, podem ser pensadas de formas distintas. A construção etnográfica desta diferenciação em virtude das possibilidades interpretativas passou também pelo meu crivo de modo a ajustar a escrita do trabalho. Em se tratando de catolicismo popular, se faz necessário reiterar que existem determinados aspectos, como valores que se distanciaram da doutrina e de alguns dogmas, não cabendo dentro de sua oficialidade (BAKHTIN, 2002; PORTO, 2007). De um panorama da crença nas assombrações, implica pontuar que algumas mensagens por elas transmitidas e são vinculadas a determinados pecados imperdoáveis, não pertencem necessariamente ao conjunto de desvios oficiais, ou seja, não cabem na ótica da Igreja Católica. É a situação de uma prostituta que trabalhava na beira da rodovia que liga a cidade ao distrito de Pocinhos do Rio Verde. Após a sua morte, sua alma passou a aparecer neste trecho onde ficava durante as noites e madrugadas.

Ela chamava Ana do Zé Jonas. Ela era uma pessoa [...] como posso dizer [...] tinha uma vida irregular [...] depois que ela morreu, alguns carros que desciam para Pocinhos [distrito], principalmente os táxis, ela descia de carona até a casa dela. Sentiam também o banco do carro afundar como se alguma pessoa estivesse lá. O carro podia pisar fundo no acelerador que ela iria junto até chegar na casa. Quando chegava lá, aquilo aliviava e a pessoa iria junto até chegar na casa. Teve uma época [...] que ninguém queria descer para Pocinhos com medo da Ana do Zé Jonas [risadas]

[...] Ela era de programa [garota] como se fala hoje. Não pagava nada nas caronas [risos] [...] Descer era fatal, no começo do Morro da Barreira, ali pegava carona. Ia até quase a adega do Cosminho. Uma casa simples, de barro. (CIBELE, entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas)

Este caso é bastante ilustrativo à medida em que joga luz sobre uma prática e revela uma mentalidade sobre a mesma, as quais estão articuladas com uma questão de valores morais. Estes, estão vinculados à religiosidade haja visto que Ana do Zé Jonas estaria pagando por seus pecados – em um determinado momento da entrevista, a narradora afirmou que, em vida, ela era da “pá virada”²²⁷ – até o momento em que Deus a perdoasse e, além disso, tal narrativa a coloca como um exemplo a não ser seguido. Porém, a prostituição não se enquadra como um desvio nos parâmetros da Igreja Católica e, desta maneira, consegue, apenas, ocupar espaço dentro de algum aspecto não oficial do catolicismo. Por conseguinte, esta noção de pecado, ao carregar uma moralidade social, pode ser entendida como popular e comporta todo um discurso que opera no corpo feminino com uma roupagem religiosa. Este discurso que está imerso nas relações sociais possui um suporte na dimensão do sagrado, lhe fornecendo uma eficácia em virtude de a religiosidade ser algo emblemático nas práticas e nas mentalidades dos caldenses católicos. Contribui com esta efetividade, ainda, todos os elementos combinados na narrativa que ligam os pecados de Ana à purgação da sua alma, como o lugar onde trabalhava e, posteriormente, aparecia, como o trajeto simbólico que percorria além do envolvimento dos motoristas e dos carros.

Esta espécie de purgação da alma enquanto punição de Deus pode ser vista nas narrativas em que o motivo da morte está relacionado ao suicídio. Nestas situações, a alma da pessoa passa a aparecer a uma outra que possui uma maior proximidade, como parentesco ou casamento. Há alguns anos me contou João Pedro sobre uma aparição que estava acontecendo na mesma temporalidade da gravação da entrevista. Um homem havia caminhado até um ponto mais afastado do distrito de São Pedro, ponto este conhecido por aparecer almas de pessoas mortas²²⁸, e retirou a sua vida. Passados alguns dias, ele começou a ser visto em seu quarto e por sua esposa.

Aí, agora a mulher dele estava dormindo na casa dela. A filha dela que chamava Clara estava lá com ela e falou assim “Vou trancar o quarto e qualquer coisa você me chama”. E a cama é daquelas que vibra, sabe? E ela desligou. Aí, quando vê, a velha começou a bater na porta assim e gritou, sabe? “O Antônio está aqui, o Antônio está

²²⁷ Em Caldas, esta expressão é utilizada para qualificar as pessoas que, aos seus modos e costumeiramente, ultrapassam as barreiras sociais do aceitável. Assim sendo, se refere a alguém que violam as normas e pode, inclusive, ser usada para crianças que fazem bagunça.

²²⁸ Neste lugar, algumas pessoas do distrito me relataram que viram um homem desconhecido e vestido de preto. Ao ver os moradores que passavam pela estrada de terra, ele entrava no mato e desaparecia.

aqui” Era a esposa dele [gritando]. Aí, a mulher foi e destrancou a porta “O que está acontecendo? ” Olhou e viu que a cama estava ligada. Aí, a velha falou que ele começou a cochichar no ouvido dela e na hora que levantou, viu ele sentado na cama, sabe? E foi essa semana. Parece que a mulher pousou uns dias em outra casa e não aconteceu nada. Agora, ela voltou para a casa e está vendo ainda. Ela escuta ele passando [...] o padre foi quatro vezes na casa dela e não parou ainda. (JOÃO PEDRO, entrevista, 04/09/2016, 24 anos, Caldas)

A presença do padre nestes acontecimentos que se referem às assombrações não pode ser desprezada porque, além de se fazer presente, em certa medida nos causos, ele representa momentos de articulação entre o catolicismo popular e o oficial. Acerca da presença desta figura de importância religiosa, social e política no município, em relação às aparições das assombrações, eles atuam como agentes que expulsam as assombrações, sem grande eficácia, em algumas ocasiões, mas que tentam emocionalmente confortar a família²²⁹ e trazer tranquilidade ao lar. Este papel também é feito por alguns benzedeiros e benzedoiras, como Rosana, que tem o dom de conversar com os mortos e tenta enviá-los para o outro mundo. Em Caldas, os católicos, neste aspecto da expulsão, confiam mais nos benzedores e mães ou pais de santo do que nos padres e, possivelmente, isto se deve ao modo como a relação com o além é estabelecida. Como tentei mostrar no capítulo anterior, as pessoas que possuem o dom de benzer lidam com elementos mais palpáveis e mais visíveis, como doenças e feitiços, ao passo que o conjunto de ritos católicos, à exceção das raras autorizações do Vaticano para a prática do exorcismo e que compreende todo um longo processo de investigação, tende a ser mais abstrato no que diz respeito ao exercício cotidiano da religiosidade, como nas celebrações das missas, dos batizados ou dos casamentos.

Ao ser chamado em determinada casa para expulsar uma assombrança ou benzer alguma pessoa que está sendo atormentada - e esta distinção precisa ser feita para a eficácia do rito -, o padre participa da crença local e ao atuar desta maneira, ele transita pelo catolicismo popular. Seria uma forma de cuidar de seus fieis? Ele poderia acreditar na existência das assombrações? Seria uma forma de competição religiosa? Procurar uma explicação para isso seria algo apenas hipotético. Primeiro, porque a categoria padre está sendo usada de forma genérica, porque são sacerdotes diferentes que apareceram nas narrativas. Isto leva a um segundo ponto: são párocos de tempos históricos distintos e tal resposta, possivelmente, poderia ser encontrada na relação entre a sua personalidade (visão de mundo) e sua formação religiosa entre as diferentes correntes teológicas, como a Renovação Carismática Católica ou a Teologia da Libertação. Em uma

²²⁹ Estes problemas com as assombrações quando acontecem nas residências e os eventos se repetem, saem de uma esfera individual e se tornam coletivos haja vista que envolvem uma parte da família. Muitas vezes, as pessoas saem de suas casas e dormem, por algum tempo em seus parentes. Em outras, eles são chamados para dormir na casa.

ocasião, por exemplo, observei, o padre Poggetto – condutor da paróquia entre 1975 e 2004 – benzendo uma casa na cidade em que os moradores alegaram ter sido invadida por um lobisomem durante a noite²³⁰. Passados alguns anos, em uma conversa, ele me disse que assombrações não existem e que são crendices do povo.

Independente da possibilidade de encontrar uma resposta para os questionamentos estabelecidos acima, ao pensar historicamente a presença do clero em confrontação com as assombrações e levando em consideração que não fazem parte do conjunto de crenças da Igreja Católica, a atuação dos padres contribuiu para a permanência deste sistema simbólico. Nesse sentido, ao transitar pelas religiosidades da população caldense que extrapolam a oficialidade, o padre torna-se, em certa proporção, também um agente emblemático do catolicismo popular tal como os benzedores, os santos e a despeito dos motivos de sua participação, fica evidente, outra vez, uma relação de complementariedade tecida nas cotidianidades dos católicos ao longo da história e no tempo presente.

Este tipo de narrativa que compreende os suicídios, entretanto, não são comuns em Caldas. Nesse sentido, em apenas outra ocasião me deparei com uma história que envolvesse este ato contra a vida e o aparecimento de uma alma que vaga sem direito de um descanso eterno. Ela ocorreu no bairro rural Coroadó. Um homem, me informou um jovem morador da comunidade, estava bastante desgostoso com os desdobramentos da sua vida pessoal. Ali, nas imediações do bairro, decidiu se enforcar em uma árvore próxima às margens de um rio e passou a ser visto, mesmo durante o dia, pelas pessoas do bairro. Diferentemente da outra narrativa, a vinculação simbólica da alma está ligada ao local onde o homem morreu e cometeu o pecado, não havendo relatos de sua aparição em casa ou para algum familiar. Por mais que a população construa suas próprias explicações para as assombrações e conheça as diferentes formas de suas manifestações, não existe uma regra geral que forneça uma inteligibilidade segura.

As almas perdidas, independente dos motivos de sua purgação, aparecem em lugares onde, durante a vida, uma proximidade afetiva foi urdida, como a residência. Porém, podem surgir nos locais de sua morte, no cemitério – local assombrado por excelência - ou aparecer apenas para determina pessoa. Desta maneira, há toda uma coerência simbólica nas interpretações da população e, mesmo assim, não existem certezas sobre os lugares onde as almas aparecerão, indicando que existe o desconhecido dentro do conhecido e que os mistérios do outro mundo não são plenamente decifráveis.

²³⁰ A polícia militar também compareceu à residência, mas, supostamente, não estavam procurando um lobisomem e sim o invasor da propriedade.

Em Caldas, há um ditado bastante comum: “Deus castiga” e é aplicado em diversas ocasiões em que há a transgressão de uma norma social e religiosa, como roubar ou enganar alguém. Ele, em referência às assombrações, indica mais que uma punição sobre a alma da pessoa. Os castigos divinos, a depender do pecado cometido, também atingem os vivos, ou seja, não esperam a morte da pessoa para que a alma pague por seus erros. Disso decorre, a possibilidade de uma pessoa se tornar uma assombração durante a vida, como os relatos sobre os lobisomens, bastante conhecidos no Ocidente, e dos corpos-secos.

Sobre estes primeiros, é necessário afirmar que representam uma vivência milenar no mundo ocidental, havendo relatos que remontam ao Império Romano (CASCUDO, 2012). Todavia, é a partir de um momento mais avançado da Idade Média que os lobisomens ganharam destaque dentre uma tipologia dos medos coletivos e, portanto, passaram a fazer parte das cotidianidades dos camponeses europeus e de suas visões de mundo. Neste contexto, a crença nos lobisomens desembarcou no Brasil conjuntamente com outros elementos culturais do Velho Mundo e permanece na contemporaneidade. Em Caldas, as aparições não são corriqueiras, aparecendo amplamente em menor número do que as almas perdidas. Muitos relatos vivem na memória coletiva da população de modo que não é possível apontar uma precisão temporal (DARNTON, 1986).

Acrescenta-se a isto, ainda, o fato de que com o passar das décadas e das circularidades por meio da tradição oral, alguns detalhes dos causos foram sendo esquecidos, o que faz da pesquisa com a oralidade um trabalho de bricolagem ao juntar fragmentos dispersos nas memórias individuais. Por outro lado, aquilo que permanece nos causos e que pode ser identificado como uma estrutura, demonstra, a importância que os elementos que a constituem representam para a comunidade e para a identidade de grupo (POLLACK, 1992).

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLACK, 1992, p. 5)

Em face desta continuidade – apontada pelo historiador – é possível entender a permanência destes detalhes que atravessam o tempo e são transmitidos entre as gerações. Junta-se a isso também a inserção de novos detalhes nas narrativas, o que demonstra a vivacidade da memória coletiva e o quanto a crença nas assombrações é dinâmica como lembrança, o que gera, conseqüentemente versões distintas quanto aos detalhes. Uma destas histórias que circulam e é bastante conhecida na cidade informa sobre um homem violento que, inclusive, agredia sua mãe com uma certa frequência. Não conheci relatos que envolvessem os

demais membros de sua família, talvez em virtude das constantes transformações que o conto passou ao longo da história local.

Adriano, como a tradição oral informa, morava nos arredores da cidade ou em uma de suas áreas marginais. Em uma determinada ocasião, ele deixou seu cavalo amarrado por três dias e sua mãe o interpelou no sentido de soltar o animal. Adriano reafirmou à sua mãe a vontade de manter o cavalo preso e a avisou que se libertasse o bicho, ele iria colocar o arreio sobre ela e a montaria. Talvez o desafiando, talvez não acreditando nas palavras do filho, a mulher libertou o animal enquanto ele não estava na propriedade. Ao chegar em casa e observar que o cavalo não estava no lugar onde estava preso, Adriano, enfurecido, foi até o cavalo e lhe tirou os arreios.

Conforme havia falado e a palavra²³¹ é algo levado a sério em Caldas, ele tirou sua mãe da casa e no quintal colocou sobre ela os arreios, cumprindo, assim, sua promessa. Ele a machucou, ainda, com as esporas de sua bota, como fazia com animais que montava. Disso decorreu que a punição divina não tardou a alcançá-lo. Aos poucos, seu corpo passou por mudanças gradativas e constantes, tendo algumas partes do seu corpo transformadas em lobo. Esta condição antropozoomórfica o perseguiu até o fim de seus dias, mas não era constante, ou seja, a metamorfose acontecia em algumas situações, era temporária e, em face disso, o homem passou a ser chamado de Adriano Lobo.

A circularidade dos contos de assombração, como mencionado acima, permite a emergência de outras versões e que parecem seguir uma lógica em que a estrutura se mantém e os detalhes se modificam. No caso desta narrativa, por viver na memória coletiva há, no mínimo, décadas, comporta relatos distintos. Em uma delas, por exemplo, não há menções ao maltrato à mãe, à exceção do ato de lhe colocar os arreios. Em outra, Adriano havia voltado de um baile, quase ao amanhecer, quando tudo ocorreu. Algumas colocam a metamorfose por completa e, outras, metade do seu corpo. Todavia, em todas as versões que ouvi, os elementos comuns – aqueles que permanecem e compõem a estrutura – dizem respeito ao arreio sobre a mãe; subir nela e a machucar; e a transformação em lobo. Desta maneira, a essência deste caso, no sentido aristotélico do termo, são estes aspectos comuns que permeiam as distintas versões de uma mesma narrativa. Isto permite reafirmar a colocação de Pollack (1992) de que aquilo que é transmitido aos outros se configura como algo relevante para a comunidade. Na história de Adriano Lobo o enfoque é vinculado ao valor social – não maltratar os pais - e a transgressão

²³¹ Esta categoria caipira envolve uma afirmação ou uma promessa e cumprimento da mesma. Neste contexto, a palavra é um elemento que faz parte do imaginário social e se configura como um dos fundamentos do “ser homem”.

do mandamento bíblico “Honrar pai e mãe”. Ao ferir estes princípios e cometer um pecado imperdoável – na interpretação da população –, ele foi punido por toda a extensão de sua vida a partir daquele dia.

Estes tipos de pecado e de punição também aparecem em outras narrativas caldenses, como me disse uma jovem, moradora do bairro urbano Morro da Barreira, a partir de uma vivência de seu avô.

Tinha um rapaz que maltratava a mãe dele, e um dia quando ele chegou do trabalho, ela não tinha feito o almoço ainda porque estava arrumando a casa. Aí, tinha uma cela [...], ele pegou, empurrou ela e colocou nela [...] e começou a bater [...] com aquele negócio. Depois ele sofreu um acidente e contam que ele voltou, mas que ele tem o corpo de animal, mas a cabeça é dele mesmo. Corpo de cavalo, a orelha não sei do que [...] Meu avô disse que já viu, uma vez ele estava lá [distrito de Pocinhos do Rio Verde] e não tinha luz, estrada de terra, então escutou passos vindo. Olhava e não via nada, até que ficou do lado e quando iluminou com a lamparina, viu o que era. Ele contou para minha mãe que aquele “trem” olhou para ele e continuou caminhando. (Jéssica, entrevista, 15/09/2015, 22 anos, Caldas)

Este vínculo entre lobisomem, maltrato e o castigo de Deus não me parece ser algo específico destes dois causos, uma vez que em outra existe também esta ligação. A senhora Sebastiana, há alguns anos, me contou que conhecia um senhor chamado Sebastião, que se transformava em lobisomem²³² e era morador do seu bairro rural, o Bom Retiro. Segundo ela, ele vivenciou esta punição por ocasião de ser ruim para sua mãe enquanto era viva.

[...] Meu Deus do céu, mas ele era mesmo [lobisomem]. Coitadinho. Que Deus de o céu para ele, que já voltou faz tempo [morreu]. Mas, ele tinha um fado muito triste, ele falou. Só porque foi muito ruim para a mãe dele. Então, era isso. Às vezes, né? A pessoa tinha essa sina, né? Mas, ele era muito bom, o coitado. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Não se tratava apenas de ter consciência de sua condição e dos motivos que o levaram a tal, o referido homem conversava sobre isso com Sebastiana, que sentia pena – a palavra “coitado” apareceu várias vezes durante a entrevista – ao mesmo tempo que afirmou ter medo dele²³³. Ela chegou a ver Sebastião transformado bem como outras pessoas do bairro.

Mas, quando eu morava na roça, muitas vezes eu via o lobisomem. Tinha mesmo. Eu tinha medo do homem que era lobisomem [...] Eu já era casada, tinha dois filhos. Tinha o Zé e o outro que morreu, o João, e ele [lobisomem] gostava de pedir as coisas.

²³² Ela me contou que chegou a vê-lo transformado da janela de sua casa. Perguntei se ela havia rezado no momento “Não rezei nada. Fechei a janela (risos) Fiquei em casa. Sair que jeito, não é? E eu com as duas crianças pequenas ‘Ai meu Deus, ele mata meus filhos.’ ” (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

²³³ “E as coisas não são fáceis não. Eu morria de medo. Só que eu tinha dó do velhinho porque ele ia (pedir as coisas). Muito pobre o coitado, né? Eu arrumava umas coisas para ele porque (pausa) só que depois ele não ia (voltava) porque eu falava ‘eu tenho medo’ (lobisomem) e a gente pega criança para comer’. E o Zé (filho de Sebastiana) meu era pititinho (pequeno) e eu falava ‘Pelo amor de Deus, e se o senhor chegar aqui, o que eu faço?’ ‘Mas, eu não venho’. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Todo mundo já viu ele, né? E ele [pausa], eu falava para ele então “Pelo amor de Deus, na Quaresma, o senhor não vem pedir.” Matava porco, muito porco e ele pedia. “Então, o senhor vem de dia porque de noite [...] e nem na quarta e nem na sexta.” E ele falava que o lobisomem não tem Quaresma, toda quarta e sexta ele sai, não adianta. Mas ele já morreu, coitado. Vinha mais cedo [...] aí, eu falei “O dia que aparecer eu vou dar sal [...]” “[lobisomem] Não faz isso, você já sabe que é eu e se a pessoa vem buscar sal, passa muita vergonha”. Coitadinho do velho, mas era verdade, ele era mesmo, mas isso foi de tanta feiura que fez para mãe dele e isso ele falava, porque ele virou bicho. Aí, eu falei “Mas, e se uma pessoa matar você?” “[lobisomem] Quem mata vira o lobisomem do mesmo jeito que eu”. Aí, eu ficava atrás da cabeça “Um passa para o outro”. E existe. O lobisomem existe, nem que não seja na Quaresma. Tem. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)²³⁴

Nestes trechos da entrevista, existem alguns elementos importantes que merecem uma maior atenção, a começar pela questão de pedir as coisas nas fazendas. Ainda que, a única fonte seja a narradora Sebastiana, é possível pensar no lobisomem como um caipira pobre, cuja situação poderia estar vinculada a um retrato das questões histórico-agríarias no Brasil e presentes na contemporaneidade: a concentração da terra entre poucas famílias. Esta condição se comporta uma permanência do período de colonização, intensificada com as leis de terra do século XIX e que conta com outros fatores, extra oficiais, como a pressão, as ameaças e a expulsão de pequenos camponeses de suas propriedades por parte dos latifundiários, além de, recentemente, incorporar a modernização da agricultura (WANDERLEY, 2014). A situação de pobreza do caipira-lobisomem pode ser especulada a partir de formas precárias de vida - comuns ao camponês brasileiro -, como morar na propriedade em troca da força de trabalho na lavoura, sem remuneração ou ser expulso de uma por ocasião de algum tipo de desentendimento com o fazendeiro. Acerca desta condição do campesinato, principalmente em décadas anteriores – momento de vivência do lobisomem -, Maria Wanderley escreveu:

Outro sistema de acesso precário à terra consistia na instalação de famílias de trabalhadores, em uma pequena área (“sítio”), no interior das fazendas – de cana de açúcar, de café etc – autorizada pelos próprios proprietários, onde podiam cultivar alguns produtos alimentares em volta da casa de moradia. O trabalhador, no entanto, era obrigado a trabalhar na cultura principal, recebendo ou não um pagamento monetário complementar, sob a forma de salário. Naturalmente, o uso da terra estava condicionado ao vínculo de trabalho com o patrão, não havendo nenhuma garantia quanto à sua continuidade (WANDERLEY, 2014, p. 27)

Um outro ponto tem relação com a utilização da palavra “fado” que pode ser entendida como o destino deste homem. Todavia, Sebastiana foi construindo sua narrativa sobre ele e incorporando a questão de ter sido ruim para mãe, o que permite refletir sobre o significado prático e etnológico da palavra. Deste modo, o fado ou a sina – palavra também usada pela

²³⁴ A expressão usada pela narradora “ficar atrás da cabeça” é uma categoria local mais antiga e significa estar pensando ou refletindo sobre algo.

entrevistada - não representariam um destino premeditado, mas uma consequência das ações, isto é, algo que necessariamente deveria ocorrer mediante os acontecimentos. O fado ou a sina, neste contexto que resultou na metamorfose, decorreram de um desvio espiritual cometido por Sebastião e que o sujeitou a esta condição. É importante ressaltar que o fado está presente em outras narrativas sobre os lobismens, como observei no trabalho de Câmara Cascudo (2012)²³⁵, um dos mais renomados folcloristas brasileiros.

O Lobisomem é invulnerável a tiro. Só se a bala estiver metida em cera de vela de altar onde se haja celebrado três missas da noite de Natal. A faca, a foice, mesmo a pequenina quicé, uma simples furadela de canivete desencanta o fado. Basta que surjam algumas gotas de sangue, *mereje sangue*, dizem os sertanejos. (CASCUDO, 2012, p.164)

Esta questão do fado ligada ao lobisomem apareceu também em Portugal, conforme apontou Cascudo ao citar o historiador Joaquim Pedro de Oliveira Martins.

O Lobisomem é o filho que nasceu depois de uma série de sete filhas. Aos treze anos, numa terça ou sexta-feira, sai de noite e, topando com um lugar onde um jumento se espojou, começa o fado. Daí por diante, todas as terças e sextas-feiras, da meia-noite às duas horas, o Lobisomem tem de fazer a sua corrida visitando sete adros (cemitérios) de igreja, sete vilas acasteladas, sete partidas do mundo, sete outeiros, sete encruzilhadas, até regressar ao mesmo espojadouro onde readquire a forma humana. Sai também ao escurecer, atravessando na carreira as aldeias onde os lavradores recolhidos não adormeceram ainda. Apaga todas as luzes, passa como uma flecha, e as matilhas dos cães ladrando perseguem-no até longe das casas. Diga-se três vezes “Ave Maria” que ele dará um grande estouro, rebentando e sumindo-se. O sinosaimão (signo de Salomão) é um fetiche contra o malefício. Quem ferir o Lobisomem quebra-lhe o fado: mas que não se suje no sangue, de outro modo herdará a triste sorte. (OLIVEIRA MARTINS, 1922 apud CASCUDO, 2012)²³⁶

A partir deste fragmento da obra do historiador português, é plenamente possível pensar que o fado mencionado por Sebastiana seja uma permanência colonial que atravessou os séculos e o oceano Atlântico. Todavia, o sentido etimológico da palavra parece estar mais ligado à visão de mundo distante do imaginário popular caldense, uma vez que necessariamente o lobisomem seria o sétimo filho, desde que os anteriores fossem mulheres. Há que se considerar também que esta premissa portuguesa também permanece em outras regiões do Brasil, conforme apurei nas etnografias de Rafael Devos (2002) e Angelita Ribeiro (2012), ambos realizados no Rio Grande do Sul, respectivamente em Porto Alegre e em Pelotas, bem como no Rio Grande do Norte (CASCUDO, 2012). Em Caldas, ao contrário dos demais trabalhos citados, a

²³⁵ A obra *Geografia dos Mitos Brasileiros* (2012) é uma compilação de variadas narrativas sobre as aparições destes seres do outro mundo e compreende todas as regiões do Brasil. Por isso, se tornou uma referência nos estudos sobre o folclore nacional.

²³⁶ OLIVEIRA MARTINS. Sistema de Mitos. Lisboa, 1922.

transformação em lobisomem é uma condição moral proveniente de um pecado, de uma punição de Deus e pode sugerir uma peculiaridade regional.

Segundo Cascudo (2012), em algumas regiões do sul do país, o fado do lobisomem também é revestido por um pecado. Porém, era ligado ao incesto entre irmãos ou primos, ideia que nunca presenciei em Caldas, tanto nas narrativas destes seres quanto de qualquer outro tipo de assombração, o que chama a atenção para as particularidades que esta criatura recebe ao longo do território nacional. Esta eventual inexistência em Caldas, pode estar ligado justamente à formação histórica e social dos bairros, onde o cruzamento entre pessoas de mesmo parentesco, como primos, não era algo incomum ao passo que em relação à consaguinidade entre irmãos também desconheço.

Um outro elemento presente na descrição da narradora Sebastiana está vinculado aos dias que Sebastião saía para se transformar, nas quartas e nas sextas-feiras. Este tipo de configuração, ao contrário, não é uma particularidade caldense haja visto que apareceu nos trabalhos de Cascudo (2012) e de Ribeiro (2012), variando quanto aos dias, a exceção da sexta que é constante. As histórias que cercam o lobisomem conhecido pela narradora não se encerram aos trechos retirados da entrevista. Em outros momentos, ela retornava ao homem e trazia novos detalhes, alguns convergentes com causos de outras pessoas e que merecem destaque pela minúcia dos detalhes guardados em sua memória. A característica de que os lobisomens comem as crianças de colo, principalmente, aquelas não batizadas é bastante conhecida em Caldas, no Brasil e representa a continuidade de uma mentalidade colonial. Um exemplo disto, me foi contato por um homem que disse que um lobisomem havia tentado entrar em casa quando ele tinha alguns meses de vida e, ainda, não havia recebido o sacramento do batismo, de modo que a história, portanto, lhe fora narrada por seu pai.

Quanto às histórias de Sebastiana que cercam este homem, ela me contou que quando transformado comia além das criações, sobretudo de porcos e de vacas, os fetos nos úteros das fêmeas. Em uma dada ocasião, o padrinho do seu tio observou uma vaca deitada e foi averiguar. Ao chegar próximo dela, o lobisomem estava comendo a criação.

Vi [o lobisomem]. Ele virava de bicho. O dia que ele [padrinho] pegou [Sebastião], estava dentro da vaca, coitadinho do velho. E tinha o padrinho do tio Luís. Viu uma vaca. Foi lá ver, ele estava dentro da vaca, aquele bicho. O padrinho do tio Luís tombou e caiu. Ele [Sebastião] passou tanta vergonha. Dentro da vaca comendo a cria, aquele bicho. Só que, aí, ele desvirou não é? [...] e eu falei “muito triste para uma pessoa virar uma coisa dessas” [...] Pois é, depois que achou ele dentro daquela vaca, ele morreu logo. Acho que foi muita mágoa que ele ficou não é mesmo? (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Um outro aspecto peculiar levantado pela narradora possui relação com o modo de transformação do lobisomen. Segundo Sebastiana, o animal que ele devora determina o modo como será a metamorfose, ou seja, se comer um bezerro, o lobisomem terá uma semelhança física e o mesmo com um cachorro ou um lobo.

Ele falou [para Sebastiana] se eles esfolassem um porco, eles virariam um porco, o cachorro eles virariam um cachorro que eles comeram a criação. Só que ele ia despontado para a frente [usando os quatro membros para se locomover], a parte traseira mais alta. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Em um outro momento da conversa, ela reafirmou esta condição variada da metamorfose.

Passava pedindo as coisas. E ele foi de fazer ruindade para a mãe dele, que virou isso aí. Que às vezes a pessoa faz um mal, sei lá e vai ficar pagando aquele pecado o resto da vida não é? Que isso aí é muito triste, a pessoa virar uma coisa dessa e ele ainda falava “vira cachorro, vira um porco, vira um bezerro”. Ele era um bezerrão, ficava só que despontado para frente. Não é que nem uma criação que é retinha não é? (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Esta configuração da metamorfose não é uma exclusividade regional e tão pouco caldense porque apareceu em Portugal²³⁷ (HARRIS, 2008), foi mencionada por Gilberto Freyre (1987)²³⁸ e por Angelita Ribeiro (2012)²³⁹ em seu trabalho na colônia de pescadores Z-3 em Pelotas. Todavia, há apenas a menção de modo que não é possível apontar as causas das transformações em modelos diferentes de animais, como observei na fala de Sebastiana e, assim, poder traçar comparações etnológicas mais pontuais entre lugares distintos no Brasil. Considerando algumas diferenciações entre os modos como o lobisomem é pensado ao longo do território nacional, as particularidades regionais se tornam notáveis²⁴⁰. Seria um fado ou uma punição aos pecados cometidos? É perigoso? Que tipo de animal ele ataca? Pode deixar de ser um lobisomem? Todas estas perguntas não podem ser respondidas de modo absolutamente universal. É neste ponto que emergem as particularidades culturais e cada região ou comunidade possui seus referenciais simbólicos para pensar e vivenciar a categoria lobisomem.

²³⁷ “Na realidade, encontramos que o lobisomem não está necessariamente ligado à forma zoológica de um lobo. Em vez disso, a pessoa é transformada em qualquer espécie de animal, normalmente um cão, um bode, um cavalo, um burro, ou qualquer outro animal de fazenda.” (HARRIS, 2008, p. 48)

²³⁸ Sobre um lobisomem de Recife “Tomava forma de cão danado mais tinha alguma coisa de porco.” (FREYRE, 1987, p. 48)

²³⁹ “Já o lobisomem pode transformar-se em cachorro, lobo, carneiro, porco, etc.” (RIBEIRO, 2012, p.94).

²⁴⁰ É interessante apontar a presença do lobisomem em culturas amazônicas, localizadas em áreas onde o lobo não é um animal endêmico. Sobre o lobisomem no norte do Brasil durante o período colonial, ver o artigo de Mark Harris intitulado *O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII* (2008).

Não se trata de diferenciar esta categoria ao ponto de diluí-la, como se não houvessem conectividades, inclusive, históricas com a Europa pré-moderna. Estes pontos de aproximação, em alguns casos, aparecem de modo tão semelhante que é possível entender a profundidade da circulação das ideias e a apropriação de narrativas, sem dúvida traduzidas para contextos específicos e para personagens distintas. A mais emblemática me foi contada por Sebastiana, sobre o marido de uma mulher que era lobisomem e cujo desfecho foi a separação. Segue o caso:

Essa eu conheci também, aqui na cidade. Morava perto da Tonha, uma casinha bem velinha. Ela tinha os filhos dela e o marido era lobisomem e ela contava, que vinha muito na minha sogra na cidade. Aí, diz que ela não sabia e ele saía, mas ela não sabia. Aí, diz que ele dormiu e falou para ela catar, naquela época chamava “fiolho”. Aí, diz que ela viu aqueles fiapos de pano nos dentes dele e que o tipo, não sei bem o que era isso, aquelas saias de baeta. Não sei que jeito que era isso, diferente o tecido e diz que ela viu “Meu Deus do Céu”. Ele pulou para pegar a criança, que é filho dele mesmo e ela subiu numa árvore de medo. Aí, diz que ele subia e arranhava, olhava e via aqueles fiapos de pano nos dentes dele, daquele bicho ali, cachorro. Mas, no outro dia, viu que era o marido dela. Ela separou, nunca mais quis saber dele. Eu lembro até o dia que a velhinha morreu ali, perto da Tonha [...] ela separou do marido, viu e descobriu. Ela separou dele. Não sei se foi embora ou se foi ele [...] só que não ficou com ele porque ela tinha medo e claro que tinha. Ele pelejando para matar o filho dele. Ela foi por na árvore e com a criança no colo. E ela só descobriu que ele era porque ele dormiu e viu as coisas da saia dela nos dentes dele. E isso, estou contando é pura verdade para você [...] Aí, ela correu e subiu na árvore para se ver livre dele e ele correu atrás dela e subiu com a criança no colo. E aí, que grudava na saia dela para derrubar a criança e ela só viu no outro dia que ele era o lobisomem porque ela viu os fiapos da saia dela. Ela estava com saia de baeta, eu nem sei que jeito que é isso, mas ela não quis mais o marido. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Este caso, basicamente, retrata a história de um lobisomem que atacou seu filho e a esposa subiu em uma árvore para fugir. A criatura tentou pegar a criança e conseguiu apenas morder a saia comprida da mulher. Ela apenas descobriu quem era o lobisomem quando, no outro dia, observou nos dentes do marido e os pedaços do tecido em seus dentes, o que culminou na separação. Dentre as centenas de casos que ouvi em minha vida, me recordo que esta havia me chamado a atenção pelos detalhes. Entretanto, a forma como eu observava esta narrativa se modificou. Alguns anos mais tarde, estava na cidade de Congonhal (MG) visitando um amigo e algum tempo depois um conhecido dele apareceu e começou a conversar conosco. Em um dado momento das prosas, as assombrações figuraram como protagonistas e dentre as várias histórias que circulavam entre nós, este jovem – que nunca mais vi, ouvi falar e apenas me lembro que chamava Jorge e tinha o sonho de se tornar peão de rodeio – contou a mesma história que Sebastiana, modificando apenas os personagens. A narrativa fora contada por sua avó que conhecia o casal e se passara naquela cidade onde eu estava.

Não se tratava de um caso genérico como um alma que vaga ou que aparece em sua antiga casa. O que chamou a atenção foram os detalhes idênticos: a mãe na árvore com a criança; o lobisomem rasgando sua saia; e ela descobrindo os fiapos da mesma nos dentes do marido. Após a surpresa, a questão era como lidar cientificamente com este dado etnológico do ponto de vista de antropologia sem recorrer aos estudos estruturalistas de Lévi-Strauss ou da psicanálise jungiana. A questão que quero jogar luz diz respeito justamente à ideia de que fui lendo mais trabalhos sobre a temática das assombrações e fui encontrando narrativas semelhantes. Gilberto Freyre em *Assombrações do Recife Velho* (1987) ouviu de um senhora uma história que se passara com ela quando era jovem. Ela estava indo para uma venda quando foi atacada por um lobisomem que lhe estraçalhou uma parte do vestido azul que passou a gritar, pedir por socorro e clamar pela Nossa Senhora da Saúde.

Foi o que salvou Josefina: foi ter gritado pela Senhora da Saúde, da qual o lobisomem, amarelo de todas as doenças e podre de todas as mazelas, tinha mais medo do que do próprio Nosso Senhor. Aos gritos da negota, acudiram os homens que estavam à porta da venda. Inclusive, o português que, não acreditando em bruxas, passou a acreditar em lobisomem. (FREYRE, 1987, p. 50)

O relato de Josefina não parou neste ponto. Escreveu Freyre que a mãe da moça era lavadeira de roupa e havia pegado as roupas de um doutor que morava em um sobrado do Poço da Panela (bairro de Recife). Ao mexer nos pertences, descobriu que

[...] no meio da roupa suja do branco estava mais de um pedaço do vestidinho azul da filha. E reparando bem, viu a preta velha que o doutor branco, em vez de branco ou pálido, era um homem quase sem cor: de um amarelo de cadáver velho [...] O lobisomem era ele: pecador terrível que para cumprir seu fado, tomava toda noite de sexta-feira aquela forma hedionda e saía a correr pelos matos, pelos caminhos desertos, pelos ermos, estraçalhando quem encontrasse sozinho. Principalmente mulher e menino.” (p. 51).

Uma outra narrativa que apresentou semelhanças com aquela contada por Sebastiana apareceu na dissertação de Rafael Devos (2002) intitulada *Uma “Ilha Assombrada” na cidade* e foi contada por Seu Adão, morador da Ilha Grande dos Marinheiros (Porto Alegre).

Contava duma moça, né? Que queria se casar. E os pais não queriam que ela casasse com o rapaz esse. “Mas minha filha, isso aí não é um bom casamento para ti minha filha”. “Não mãe, mas aconteça o que acontecer. Pode até ser lobisomem, eu quero é esse”. Aí tá. Casou com o rapaz esse. “Minha filha, isso aí não é bom casamento”. “Não porque eu caso, mesmo que fosse lobisomem. Mas, eu quero me casar”. Casô. As primeira noite, né? Ele tava em casa. Mas a lua cheia não pegava ele em casa por nada. Ah, não tava em casa. Onze hora, meia-noite, ele vinha chegando de volta. Tudo bem. Tá. Quando é um dia (...) Ah, galinha, porco, cachorro, ficava tudo doido quando ele saía, né? Aí quando é um dia, diz ela assim: “Vô olhá” Então era daqueles vestidão comprido assim, de chita. Tudo, tudo. “Eu vou vê onde é que ele vai” e o gado tudo na mangueira berrava. O porco. Tá. Quando ele sai diz ela “Onde é que tu vai, fulano?” “Vô

da uma vorta mas cedo eu to de volta aí”. Prontamente. Hahahaha! Saiu para rua, fechou a porta e ela saiu atrás dele. Tudo bem. Aí ele passou na mangueira, levantava o gado, né? Deitava ali naquele calor de gado. Tá. Daqui a pouco, levantou aquele baita daquele cachorro. Levantou da onde a vaca tava deitada. Já passou no galinheiro. Foi aquela anarquia. Já o porco ficou doido lá no chiqueiro, né? O cachorro, tudo, tudo. E ela foi indo, direto aos pés de vergamotera que era em baixo. E aquele vestido de chita. E ela foi indo. Quando chegou naquela, quando chegou de baixo do pé de vergamotera assim, o cachorro bateu nela. Aquele cachorrão. Foi nela e ela pulou no galho, tranço os braço e as perna no galho. Mas o vestido não prestou. Aonde o cachorro aquele pegava, rasgou tudo. E aí foi que o cachorro foi-se. Sumiu, foi embora. Bah! E ela saiu lá de cima bem loca, né? (DEVOS, 2012, p. 213-214)

E continuou, Seu Adão:

Tá bem. Mas, chegou no outro dia, ele pegou a estera, botou na sombra “Vô me deita um pouco” “Ah, vô pra lá” “Tá, então vem”. Aí ela foi né? Se sentou na estera, se encostou. Botou a cabeça dele no colo, esticou as pernas e botou a cabeça dele no colo. Conversando com ele, mexendo na cabeça dele, né? Mulher nova, com o marido. Mexendo na cabeça dele, conversando, fazendo cosquinha e tudo e foi abrindo a boca, né? Foi abrindo a boquinha dele. Hehehehehe. Foi olhando, foi olhando. Conheceu as, como é, os pedaços da chita, no meio dos dentes dele. Achou lá. Aí. Tá. Mas ficooou, né? Tá. Era o vestido dela. Aí tirou a cabeça dele ali, botou no chão, né? Na estera. E ele ficou dormindo. E ela saiu, já foi direto na casa da mãe dela. Chegou lá: “Mãe, tu tinha razão em não querer que eu casasse com o fulano” “Ah tu disse que casava nem que fosse um lobisomem” “Pois ele é lobisomem mesmo, é lobisomem mesmo. E agora, para deixar? E agora, como é que eu vou fazer?” “Não, vamos dar um jeito, então” Aí disse “Vamo fazê assim” Ele era filho do delegado. “Vamo fazê assim, vamo prendê ele”. Daí tá. Aí a mulher falava pra ele: “Fulano, o que é que tu faz todas as noites? Tu vai tê que me contá “Não eu saio, eu acostumo, eu gosto de saí. Eu gosto de saí, dou a minha volta depois eu venho.” “Mas alguma coisa tem” E é coisa, e é outra, e é outra, ele inventou uma briga, né? Inventou uma briga. Aí contaram pro pai dele. O pai dele falou pra ele e ele agarrou e falou pra mulher, né? E a mulher mostrou a saia. “Aí, vô te deixa, diz ela. Aí [...] (DEVOS, 2002, p. 214-215)

Mesmo com estas narrativas de diferentes regiões do país, ouvi uma outra, que se passou em Caldas e que era muito parecida com a história contada por Sebastiana, mudando apenas alguns detalhes. Segundo Rita, essa história se passou com a sua mãe.

E a mãe tinha o Dito, que era pequenininho e foi lá em cima para passar nessa casa que de um conhecido, um tal de Zé Pedro. Era na Quaresma e passando no mato pulou um cachorro e juntou na manta da criança e derrubou a criança. Juntou na manta azul que tinha uns brilhantinhos no meio e quase matou. Mas, rasgou tudo. Aí, juntou um monte de gente e socorreu. Depois no outro dia que a mãe chega na casa que era do vizinho, a mulher falou assim “Nossa, o João está dormindo até agora, está até com a boca arreganhada”. Estava cheinho das feras do cueiro da criança. Ele que virava lobisomem. (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas)

Elementos comuns, elementos distintos e particularidades regionais configuram o modo como o lobisomem vem sendo apropriado ao longo do espaço. Estas diferentes histórias que o colocam em perspectiva revelam todo um processo de tradução cultural em que as variações ocorrem no momento em que são apropriadas pelas pessoas (BURKE, 1989). Burke apontou

que as pessoas não são como folhas em branco e, deste modo, entendo que a interpretação e a apropriação passam necessariamente pelo sistema simbólico de cada grupo social e é partir deste movimento que as narrativas são modificadas, adquirem outras formas e outros sentidos, como observei nos lobisomens caldenses que ao maltratarem suas mães foram punidos por Deus, carregando seus fardos pelo resto de suas vidas. Neste contexto, a cultura também se comporta como um produto da história e a representação do lobisomem, quando colocada na longa duração, apresenta, quiçá, maiores variações, mantendo alguns elementos, como esta relação entre transformação do corpo e outro mundo.

Em *História do Medo no Ocidente* (1989), Jean Delumeau apresentou o lobo enquanto um animal temido pelos camponeses franceses em fins da Idade Média e no começo da Idade Moderna, por atacar os rebanhos de populações rurais²⁴¹. Desta maneira, foi sendo ligado à fome, a guerra e ao demônio. A figura do lobisomem, nesta mesma temporalidade, vinculada à metamorfose, passou a ser observada em consonância com a feitiçaria e resultou em debates entre demonólogos e estudiosos da licantropia²⁴². Neste contexto, muitos feiticeiros interpretados como lobisomens foram acusados de canibalismo e cujos alvos dos ataques eram, preferencialmente, mulheres grávidas e crianças – características que apareceram nas narrativas caldenses que foram apresentadas acima e evidenciam as modificações e permanências no modo como esta figura é observada na contemporaneidade.

Nesta mesma temporalidade, ainda que o trabalho de Delumeau seja de maior fôlego em termos de profundidade histórica – quinhentos anos (1300-1800) e de espacialidade, abarcando toda a Europa – apesar da preferência documental pela França, a pesquisa de Francisco Bethencourt (2004), debruçada sobre Portugal por volta do século XVI, também trouxe a presença dos lobisomens ligados à feitiçaria e do lobo como um animal demoníaco, sendo que seu buço era utilizado tanto nos encantamentos quanto para a confecção de amuletos. Há raríssimas menções na obra sobre os lobisomens. Isto pode ter ligação com o fato de que a metamorfose era uma característica mais presente nas mulheres, consideradas bruxas ou feiticeiras, além do imaginário daquela temporalidade observá-las como naturalmente mais

²⁴¹ Neste contexto, a caçada aos lobos era atravessada também por questões religiosas. Segundo Delumeau “ (...) um animal contra o qual as armas da religião não eram excessivas. Contra ele, invocava-se São Lobo em razão de seu nome, ou Santo Hervé na Bretanha. Mergulhavam-se balas de fuzil na água benta. Recitava-se o ‘pai-nosso do Lobo’ (...)” (1989, p. 74)

²⁴² “Homens podiam transformar-se em lobos devoradores? Ou estes tornavam-se objeto de uma possessão demoníaca? Ou ainda, feiticeiros tomavam, graças ao diabo, uma aparência de lobos, saciando então seus instintos sanguinários? As opiniões estavam divididas, mas não a certeza milenar de que o lobo é um animal satânico. Quanto ao termo ‘lobisomem’, de origem germânica, e atestado em toda a Europa, significa ‘homem-lobo’, e traduz bem qual era a convicção profunda dos camponeses.” (DELUMEAU, 1989, p. 74)

próximas de Satã. Acrescenta-se a isto o fato de que seu trabalho foi alicerçado sobre os dados inquisitoriais e ao examiná-los, é perceptível que as mulheres representaram a grande maioria dos casos de acusação e a figura do lobisomem é masculina.

Além das obras portuguesas trabalhadas anteriormente, a compilação de Theophilo Braga (1885) – doutor em direito pela Universidade de Coimbra – sobre a cultura popular portuguesa também trouxe referências sobre os lobisomens em diferentes partes do país de modo que também apresenta algumas variações regionais. Em Lamego, o lobisomem seria resultado de uma feitiçaria realizada por bruxa e lançada sobre uma criança. Em Villa Nova D’Anços, ele tentava invadir casas em que via algum tipo de luz e se conseguisse entrar as destruía. E nas ilhas dos Açores, em Porto e em São Thiago de Cabo Verde:

Se uma mulher tem sete filhos a seguir, o mais novo de todos fica lobishomem, isto é, tem de correr o seu fado: por isso logo que é noite fechada, elle transforma-se em porco, em burro, ou qualquer outro animal, e só volta à sua forma natural depois de uma vacação forçada até o despontar da aurora. Se durante a vacação é encontrado por alguém, se este o ferir e lhe fizer sangue, imediatamente volta á sua fôrma natural; sabendo isto, o Lobishomem procura os individuos no seu caminho para o ferirem, e os que encontram montam-lhe em cima, e dão-lhe ordem para os transportarem onde querem (BRAGA, 1885, p. 156)

Conforme apresentado anteriormente neste trabalho, a obra *Os andarilhos do bem* do historiador Carlo Ginzburg (1988), foi elaborada de modo semelhante a pesquisa de Bethencourt (2004), valendo-se de fontes arquivadas pelo Santo Ofício. No caso de Ginzburg, houve um trabalho com documentos referentes ao norte da Italia, durante o século XVI e que colocavam em perspectiva um grupo de camponeses que combatiam em espírito os feiticeiros pela boa colheita dos lavouras. Aparentemente, não havia qualquer tipo de ligação entre este culto agrário e a crença sobre a transformação dos homens em lobos. Todavia, a partir de um fragmento documental estudado por Otto Höfler²⁴³ e referente à região da Livônia – território que compreende atualmente os países da Letônia e da Estônia -, Ginzburg encontrou o registro inquisitorial de um homem, com mais de oitenta anos, chamado Thiess. Este afirmou, mediante o clero durante todas os interrogatórios, ser um lobisomem que combatia em especial um feiticeiro.

O velho diz que seu nariz fora quebrado, no passado, por um camponês de Lemburg, Skeistan, morto há bastante tempo. Skeistan era um feiticeiro; juntamente com seus companheiros, tinha levado as semestres de trigo ao Inferno para que as messes não crescessem. Acompanhado por outros lobisomens, Thiess fora ao Inferno e lutara contra Skeistan. Este, armado de um cabo de vassoura (o atributo tradicional das bruxas) enrolado num rabo de cavalo, havia golpeado o nariz do velho naquela

²⁴³ HÖFLER, Otto. Kultische geheimbünde der germanen. Diesterweg, Frankfurt, 1934.

ocasião. Não se tratava de um confronto ocasional. Três vezes por ano, nas noites de Santa Lúcia, antes do Natal, de Pentecostes e de São João, os lobisomens vão a pé, como em alcatéia, até um lugar situado “onde termina o mar”: o Inferno. Lá eles lutavam com o diabo e os feiticeiros [...] (GINZBURG, 1988, p. 50)

Nesta crença pré-moderna e tal como os *benandanti*, as boas colheitas²⁴⁴ e a fartura dependiam do resultado do embate entre lobisomens e feiticeiros, no qual a vitória dos segundos implicava em um ano difícil do ponto de vista da alimentação da população camponesa. Este é o ponto de conexão entre o lobisomem livorniano e seita na região do Friul e que levou o historiador a incorporar estes dados etnológicos em sua pesquisa²⁴⁵. Thiess apresentou os lobisomens em contraposição aos feiticeiros uma vez que ao morrerem os primeiros iriam para o Céu ao passo que as almas dos inimigos pertenciam ao diabo.

O diabo é a tal ponto seu inimigo que eles, como se fossem cães – porque os lobisomens são os cães de Deus -, seguem-no, caçam-no, fustigam-no com açoites de ferro. Eles fazem para o bem dos homens, sem a sua obra, o diabo roubaria os frutos da terra, e o mundo inteiro ficaria privado deles. (GINZBURG, 1988, p. 51)

Aquilo que mais interessa acerca deste relato antropológico e de toda a discussão levantada por Ginzburg sobre as possíveis hipóteses ou explicações para as aproximações entre religiosidades italianas e livonianas – algumas se aproximando do difusionismo²⁴⁶ -, tem ligação com um espectro bastante diferenciado com o qual o lobisomem era pensado. Neste ponto, não se trata de supor que esta representação fosse difundida naquela região do norte europeu e tal como os *benandanti*, a prática e a crença deveriam ser restritas a um pequeno grupo de pessoas. Em um sentido histórico, a concepção de Thiess sobre a figura do lobisomem foi inversamente trocada em relação ao modo como era entendida ou socialmente convencionada. Ao entendê-lo como um cão de Deus, em oposição ao diabo e aos feiticeiros²⁴⁷, o lobisomem da Livônia foi transferido de lugar neste sistema religioso maniqueísta de bem e de mal e é este reposicionamento que elucida sua particularidade ou, quiçá, ineditismo em termos de uma história social do lobisomem – figura amplamente vinculada ao diabo.

²⁴⁴ “Com efeito, quando os lobisomens conseguem arrancar do diabo as sementes de trigo roubadas, lançam-nas no ar para que caíam sobre toda a terra, sobre os campos dos pobres e sobre os dos ricos.” (GINZBURG, 1988, p. 51)

²⁴⁵ Acerca desta discussão específica sobre a regionalização da crença, ver o artigo de Ginzburg publicado em 2017 e intitulado *Conjunctive anomalies: A Reflection on Werewolves*.

²⁴⁶ Corrente antropológica que defende, entre outras coisas, que as permeabilidades culturais provenientes do contato entre sociedades distintas iniciaram de uma cultura anterior que difundiu seus elementos. Assim sendo, esta corrente supunha uma origem cultural.

²⁴⁷ O lobisomem é semelhante à bruxa em termos de possuir um fado dado *a priori*, mas são opostos em termos de sexo. O lobisomem é sempre um homem e a bruxa, uma mulher (DEVOS, 2002; BETHENCOURT, 2004). Porém, ambos, historicamente, estão ligados ao diabo.

Uma outra assombração bastante conhecida pelos caldenses e que também passa por um castigo divino é corpo seco. Nesse sentido, apesar de serem criaturas diferentes em relação aos lobisomens, alguns elementos são compartilhados por ambos: a agressão aos pais e a punição durante a vida. Porém, esta figura pode ser pensada como mais desviante do que o lobisomem porque está inabilitada por tempo indeterminado e, por isso, carrega esta nomenclatura. No saber caldense, o corpo seco é um homem que paga por seus pecados, portanto, por mais tempo do que os lobisomens, vivendo consideravelmente mais do que uma pessoa comum. Isto se deve à recusa de Deus em julgá-lo no pós-vida. Em outras narrativas, ouvi que tanto Deus quanto o diabo não o querem, respectivamente, no Céu e no Inferno, o que explica a vida extensa enquanto seu corpo definha ao longo do tempo.

Em um dado momento, no decorrer dos anos, estas pessoas abandonam o convívio social, muitas vezes morando em ranchos quando se trata das áreas rurais, em porões das casas no ambiente urbano ou até nos forros dos domicílios mais velhos. Conta-se também que algum familiar de tempos em tempos deve-lhe cortar as unhas e os cabelos porque ao contrário do corpo de apodrece em vida, estes continuam a crescer no mesmo ritmo dos anos anteriores. É interessante notar que há uma variação em termos de decomposição do corpo seco entre as narrativas caldenses. Isto significa que ele, em algumas, é mais próximo de um esqueleto ou de uma múmia do que em outras, nas quais consegue caminhar, subir em árvores de matas densas e atacar as pessoas. Desta maneira, essa assombração parece habitar no limiar entre o outro mundo e o mundo material, entre a vida e a morte e carrega a agonia de uma existência com prazo indeterminado atestada pelos seus barulhos.

Em Caldas, muitas pessoas me falaram sobre esta criatura. Umas ouviram seus ruídos e outras o conheceram por intermédio de um contato de terceiro grau que privilegia a memória coletiva. Muitas afirmaram que ele está vivo, ao contrário de outras narrativas sulmineiras, como ouvi em Pouso Alegre em que ele morreu e voltou do outro mundo por ter sido rejeitado. Neste contexto, Eni Orlandi (2017), ao estudar o corpo seco nesta mesma cidade, ouviu uma versão²⁴⁸ parecida com uma compilada por Leôncio de Oliveira (1918) no início do século passado.

Corpo-seco, é um homem que passou a vida batendo e respondendo a mãe. Quando morreu, foi rejeitado por Deus e pelo Diabo, inclusive pela terra que enojada repeliu-o. Um dia, se levantou de sua tumba, completamente podre, e então completamente

²⁴⁸ Em uma outra variação da narrativa sobre esta assombração em Pouso Alegre, Orlandi informou que o corpo seco não apenas amedronta. Ele tenta pular nas pessoas para sugar-lhes o sangue.

furioso, todos que passassem perto da estrada favorita dele ele iria pular e dar um grande susto para a pessoa desmaiar [...] (ORLANDI, 2017, p. 39)

Segue a narrativa paulista de Oliveira:

O Corpo-Seco é o homem que passou pela vida semeando malefícios e que se viu a própria mãe. Ao morrer, nem Deus nem o Diabo o quiseram; a terra o repeliu enojada da sua carne; e, um dia, mirrado, defecado, com a pele engelhada sobre os ossos da tumba se levantou em obediência ao seu fado, vagando e assombrando os viventes das caladas da noite. (OLIVEIRA, 1918 apud ORLANDI, 2017, p. 40)²⁴⁹

Mesmo que em determinados causos caldenses o sentido da rejeição também está posto, o corpo seco não morreu, diferentemente da narrativa acima e daquela que ouvi pessoalmente. A ele, foi negado o direito de morrer e, portanto, se encontrava vivo. Todavia, esta concepção deve ser pluralizada porque em outras histórias locais, ele apareceu como uma assombração que morreu e vaga pelo mundo dos vivos. O memorialista Pimenta (1998), ao discutir sobre os privilégios de determinadas famílias de homens bons quanto à posição que ocupavam na igreja por ocasião dos sepultamentos durante o século XIX, mencionou a presença deste ser.

Outros menos aquinhoados eram apenas enterrados segundo o “Ritual Romano”. Ainda menos ditosos, no entanto, eram os que não encontravam, parece o buscado descanso (“requiem eternam done eis”) porque virando “corpo secco”, “fantasma de pele mirrada”, recebia o castigo que cabe ao homem que judiou da própria mãe. (PIMENTA, 1998, p. 125)

Este trecho se torna emblemático para pensar na profundidade histórica do corpo seco em Caldas, uma vez que o uso das aspas na obra indica algum tipo de citação de algum documento. Porém, via de regra o memorialista não forneceu as referências, o que, em certa medida, causa uma nebulosidade sobre o documento usado e a temporalidade de sua produção. A minha suposição se fundamenta na ideia de que esta fonte é anterior ao ano de 1911 quando ocorreu uma reforma ortográfica da língua portuguesa, na qual uma das alterações debruçou-se sobre as consoantes dobradas, à exceção do “rr” e do “ss”. Assim, a palavra “secco”, foi modificada, sugerindo que o documento antecedeu estas alterações e mesmo sendo este elaborado no século XX, a crença provavelmente remonta ao século anterior.

A partir desta lógica de transformação em um corpo seco encontrada em Pimenta, na qual o corpo seco não está vivo, tive contato com a seguinte história:

Dizem que tinha um lá perto de um mato perto de São Pedro, onde a gente parava para lavar os pés [...] Pegávamos um atalho, mas também tinha um mato. Nós escutávamos o barulho [onomatopeia imitando o corpo seco]. Às vezes já estava tarde, que a missa

²⁴⁹ OLIVEIRA, Leôncio Cde. *Vida Roceira, contos regionaes*. São Paulo: Seção de Obras do Estado de São Paulo, 1918.

acabava, e nós estávamos indo embora. Nós corríamos, não passávamos no mato, nós passávamos na beira e era comprido o mato também. Passava e escutava esse barulho. Dizem que era um corpo seco que tinha lá, dependurado na árvore. [...] Dizem que a mãe dele era muito ruim para ele. Não, não. O filho que era ruim para mãe [...] Daí quando ele morreu, depois que ele morreu está no mato e tinha gente que via ele lá. Via ele dependurado em uma árvore. Nós não tínhamos coragem de entrar lá dentro, mas tivesse entrado de noite lá você via, mas tinha que ser noite também. De dia você não via. (LÁZARA, entrevista, 10/10/2017, 64 anos, Caldas)

Esta narrativa evoca um dos lugares onde os corpos secos habitam, as matas. Acerca das histórias locais que os circundam, alguns caldenses me informaram que um mora na serra local em um trecho denso e coberto pela Mata Atlântica. Na tradição oral, ouvi também que no início da serra em um lugar chamado popularmente de Coqueirinho – localizado na estrada que lhe fornece acesso – há outra criatura desta categoria que assombra algumas pessoas que passam por aquele trecho durante a noite. Tive contato também com um relato contado durante a Semana Santa em 2022. Nele, um corpo seco foi descoberto no cemitério local quando o coveiro local abriu um túmulo familiar para enterrar outra pessoa. Ao abrir a tumba, o corpo de um homem estava parecido com uma múmia e bastante conservado, mesmo tendo morrido há alguns anos – inclusive o cabelo as unhas estavam grandes.

Ao que me foi dito, isto ocorreu porque esta pessoa havia sido muito ruim para sua mãe. Pelo que interpretei daquilo que me foi contado, a punição era sobre o corpo morto. Mas, em um sentido que servisse de exemplo às pessoas que viram aquela cena para que transmitissem aos demais caldenses e quanto ao destino da alma, o homem que contou disse não saber. Nesse sentido, encontrei uma narrativa semelhante na compilação de contos realizada por Menk e por Camargo (2014) na região de Itapetininga e ocorrida no distrito de Apiaí Mirim (município de Capão Bonito).

Nela, o filho também maltratou a mãe e na ocasião foi por conta de querer usar um antigo anel que pertenceu ao seu pai e a condição de preservação do corpo se deu mediante uma praga da própria mãe e tal como em Caldas a notícia se espalhou rapidamente. Quando se observa este tipo de narrativa, que transcende o local do estudo e alcança outras regiões do país, fica nítido o quanto a figura simbólica da mãe é importante. Ao meu ver, sua importância na cultura caipira caldense se atesta justamente quando há um entrelaçamento com as religiosidades no qual emergem visões de mundo assentadas sobre as atuações do outro mundo no cotidiano das pessoas e nas memórias individuais e coletivas sobre estes eventos.

Em um outro caso caldense, o corpo seco foi apresentado de uma maneira diferenciada dos demais relatos, uma vez que envolveu um pacto com o diabo em troca de mais dinheiro e

de mais terras. Devido à ganância e ao seu apego à estas condições materiais e simbólicas²⁵⁰, após a sua morte, o corpo foi colocado no porão da casa para resguardar os bens. Segundo Adriano, este homem morava próximo à estrada de São Pedro e ao bairro Botafogo em um trecho de mato.

Ah, história vem com o rapaz que fez um pacto [...] Com o Diabo. Para ter mais, do povo lá do Vargas, do Botafogo. Pra ter mais dinheiro, mais território e tal. E fez e chegou no dia, venceu, o cara teve que buscar ele, a alma dele e ele virou tipo um corpo seco. É a condição dele. Naquelas terras, morava naquela casa um outro rapaz e ficava no porão, o corpo ficava no porão. O cara não conseguia ter paz, barulho, as coisas, sabe, atormentando [...] Morreu, colocaram o corpo dele em baixo, depois secando, ficou aquele corpo seco embaixo da casa pra vigiar o terreno, as coisas dele e o rapaz, o filho dele não conseguiu ficar na casa com ele porque não aguentava mais. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Adriano, ainda forneceu uma localização mais precisa da casa abandonada onde o corpo seco habita.

Tanto é, se você for daqui pra lá, se você olhar pra cá, você vai ver uma casa totalmente separada do canto de cá, foi a casa que o filho dele fez. Se subir [o Morro dos Quatis] você vai pegar uma machadona, você vai ver uma casa à direita, totalmente diferente da casa que está lá. E na hora que tiver bem no meio do mato, se você prestar atenção no meio do mato, você vai ver uma casinha lá no fundo. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Em Cambira, localizada no norte do Paraná, Filho, João Paulo Rodrigues (2016) pesquisou uma narrativa em que um fazendeiro rico estava doente e fez uma promessa a Nossa Senhora de ir até o santuário de Aparecida do Norte (SP). Ele morreu no caminho - precisamente no começo da viagem - e as pessoas que o levavam abandonaram seu corpo na Mata de Ubatuba de modo que este fazendeiro se tornou um corpo seco e aguarda alguém que o leve ao destino de sua promessa. Na dissertação de Marcelo Jardim, apareceu, outra vez, a menção do mato enquanto espaço de vivência do corpo seco. Em entrevista, com um morador de Londrina (PR), chamado José Cardoso, o pesquisador trouxe o seguinte trecho:

Lá mesmo, lá perto de São Jerônimo, tinha um capão de mato, diz que tinha um corpo seco ali, né? É... tinha um capão de mato que tinha um corpo seco, ali. Tinha um que tratava dele, cortava o cabelo, diz que ele... diz que crescia a unha. Eu não vi não, né? Disse que crescia a unha, cortava o cabelo dele. Mas aquele capão de mato, ali perto, tinha [...] eles plantavam arroz, plantava feijão, não dava nada. Morria tudo. Ali não plantava nada. Plantava, mas não dava nada [...] diz eles que era o corpo seco que não deixava dar as coisas, né? Mas tinha esse capão de mato lá. Ali era assombrado. Mas eu... eu nunca vi assombração. Mas diz que lá era assombrado, né? Mas gente... daí, um dia pegou, roçou... diz que tinha um cara que cuidava tirou ele de lá e roçou o

²⁵⁰ Me refiro a questão simbólica neste ponto porque em Caldas propriedades significam a detenção de *status* e de um poder, inclusive político, haja vista que nas eleições municipais, não raras vezes, algum candidato a vice-prefeito, independente da chapa, é algum grande proprietário de terra.

capão de mato, queimou ali, plantava as coisas e não dava nada. (JARDIM, 2007, p.56)

O interessante sobre esta narrativa não é apenas os elementos similares entre Caldas, o norte do Paraná e, possivelmente, o interior de São Paulo, regiões que compartilham a cultura caipira (CANDIDO, 2002). Este caso do corpo seco revela uma particularidade na qual há o controle da natureza por intermédio de um poder espiritual presente na assombração capaz de impossibilitar o desenvolvimento do plantio. Em Caldas, o corpo seco que mora nas proximidades do bairro rural Botafogo²⁵¹ exerce também influência sobre o meio natural, podendo reger a intensidade dos ventos. No caso abaixo, esta influência ocorreu devido à sua raiva e que foi iniciada após a zombaria de alguns jovens²⁵².

Meus primos estudavam em Caldas, e moravam no bairro Botafogo, moram lá ainda, uns moram, outros já foram embora, porque eles vinham para a escola à noite, trabalhavam durante o dia e vinham à noite e daí, o ônibus não conseguia ter acesso lá no bairro. Daí, eles desciam no [...], deixavam eles no [...] na beirada do caminho lá, e tinham que descer a pé até a casa deles e tinha um comentário que tinha um corpo-seco lá no mato. Daí um colega deles falou assim ‘Duvido que vocês pedem areia.’. Daí, meu primo muito [...] ‘louco’ começou a gritar ‘Eu quero areia, eu quero areia.’. Até aí, tudo bem, de repente, o mato começou, estava parado o tempo assim, começou a ventar devagar, foi aumentando. De repente começou aumentando o vento, cada vez mais aumentando [...] de repente, as árvores batiam até os galhos no chão. Foi indo e foi indo. Foram embora correndo. Depois disso nunca mais pararam lá e desceram a pé. Foi preciso meu tio buscar eles em um fusca velho que ele tinha lá [...] eles falam que até hoje não passam a pé lá. (LUÍS, entrevista, 25/07/2015, 31 anos, Caldas)

Existem algumas interseccionalidades, tomando como direção o corpo seco do Botafogo, que são fecundas para compreender o catolicismo popular em Caldas a partir do entrecruzamento dos mundos. Primeiramente, este tem o poder de controlar os ventos bem como alguns moradores creem no poder mágico das folhas de coqueiro benzidas no Domingo de Ramos em comunhão com as rezas para que as chuvas fortes passem. Nesse sentido, ainda que distintas, mostram que outro mundo pode exercer, de modo eficaz, um controle sobre a natureza e pertencem, destarte, ao mesmo sistema simbólico que, ainda, traz outros agentes que possuem um determinado poder mágico tal como o corpo seco, os benzedores e as benzedadeiras, ainda que em uma posição diferente desta assombração no catolicismo popular caldense.

Um outro ponto que merece atenção e que eu desconhecia em relação aos casos sobre os corpos secos, inclusive em outros trabalhos histórico-etnográficos, está ligado à zombaria feita pelos primos de Luís e que resultou na intensificação dos ventos. Eles gritaram “areia”

²⁵¹ Pelas descrições do lugar onde este corpo seco habita a partir dos relatos de Adriano e de Luís, é possível supor que se trata da mesma criatura.

²⁵² Em situações parecidas, é notadamente conhecido que as assombrações podem aparecer. Existem vários relatos de que mediante algum tipo de zombaria ou desafio, elas se apresentaram.

para a assombração, o que representou, eventualmente, uma afronta à criatura que estava pagando pelos seus pecados. Ao tentar compreender o valor simbólico da areia, eu lembrei diretamente do lobisomem do Bom Retiro – conhecido por Sebastiana – que caminhava entre as casas do bairro, distantes umas das outras e separadas pelas roças familiares, pedindo sal. Sem dúvida, a situação dos contos é inversa – o lobisomem pedia e ao corpo seco era pedido. O sal fazia parte do castigo ao passo que não é possível afirmar algo, nesse sentido, sobre a areia.

De todo modo, esta comparação entre histórias locais, vivenciadas por pessoas diferentes, em lugares distintos e em tempos diversos, além de ilustrar a permanência da crença nas assombrações, coloca em perspectiva duas figuras transgressoras, legítimos *outsiders* ou desviantes – similar ao sentido proposto por Goffman (2012) para o estigma²⁵³ - dentro dos padrões morais locais. O sal e a areia, de uma certa maneira, podem impedir a decomposição dos corpos. Quanto ao primeiro, utilizado no Brasil para a conservação da carne – charque ou carne-de-sol. A areia também é utilizada do mesmo modo, para desacelerar o processo de decomposição e, sem dúvida, esta lógica da areia também permite pensar nas mumificações do Egito, o que possibilita uma comparação rasa entre o corpo seco e a múmia. Assim sendo, ambas assombrações passaram por processos de estigmatização em vida e a circulação de suas histórias também servem de exemplo para as gerações futuras naquilo que gravita em torno do modelo correto de comportamento.

Em contrapartida, não se deve interpretar as assombrações neste sentido enrijecido e instrumental – bastante durkheimiano, na verdade – como se todo o complexo da crença fosse balizado para a interiorização das regras sociais, em um processo de coerção e de uma coesão coletivas. Este é o caso do trabalho de Portuguese e de Wolf (2020), em que estudaram com o corpo seco de Ituiutaba (MG) a partir deste modelo teórico funcionalista. Ele foi pensado apenas a partir de uma lenda ou mito, orientadora das ações por meio do medo e usada para “(...) fundamentar uma ideia cristã de nação, relacionando-a com os processos de ocupação e formação do território nacional.” (p.1424). A serra do Corpo Seco, cujo nome oficial é Morro de São Vicente, e suas narrativas representam mais do que um apanhado de lendas,

²⁵³ Segundo o sociólogo, estigma é a inabilitação plena no convívio social, podendo ser produzido, por deficiências físicas ou mentais, desvios de caráter, religiosidades diferentes, entre outros. O estigma deve ser pensado em contraposição a aquilo que é entendido como normal, em uma dada sociedade. Assim, “O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso.” (GOFFMAN, 2012, p.6).

necessariamente irracionais – ideia herdada do pensamento iluminista - e estão para além de um patrimônio cultural.

Ali residem histórias, vivências, memórias e crenças. Estas foram compartilhadas ao longo do tempo além de ser urdidas em tempos históricos diferentes. Se as pessoas temem é porque acreditam e se acreditam, o corpo seco não pode ser uma meramente uma lenda. Este conceito não pode ser pensado fora do contexto do folclore nacional, no qual Câmara Cascudo possui grande relevância. Todavia, a relação dos folcloristas com a cultura popular, e me parece que Portuguese e Wolf (2020) seguiram esta diretriz, é distanciada no sentido de compilar dados sem fornecer contextos, memórias e histórias das pessoas que a vivem. Assim, a perspectiva folclorista, além de rasa em termos antropológicos, é obcecada pelas origens²⁵⁴ e carregada por um viés moderno que trata o popular como coisa morta. Por isso que, ao tecer vivências com outras pessoas, não apenas com caldenses, acerca das assombrações, entendo que lenda no sentido antropológico no qual se valoriza os contextos e os modos de crer é um conceito simplista.

Em Caldas, esta utilização mais instrumental do contar está mais vinculada aos processos de socialização na infância por intermédio de figuras como as mencionadas anteriormente, o Pisadeiro e o Baguá. De um ponto de vista da população local, considerando que cada pessoa se apropria das categorias deste sistema simbólico de forma particular, e do modo como as assombrações são vivenciadas, esta instrumentalidade é reducionista, principalmente porque nem todas as aparições são explicadas, mesmo mediante o esforço de quem teve um contato de primeiro grau. O medo, neste contexto, não está ligado com a coerção social, mas com o mistério e com a nebulosidade que cercam o outro mundo. O mesmo ocorre, posso afirmar, em face inúmeras experiências em rodas de conversa, que não se conta um caso para controlar a conduta daqueles que estão ouvindo. Não estou afirmando que não existe uma mensagem coercitiva, mas em face do que representa a crença para este povo mineiro, tal mecanicismo chega a ser irrisório.

²⁵⁴ Segundo Cascudo (2012), a origem do corpo seco é uma tradição europeia e que no Brasil mesclou-se com um outro ser do outro mundo e do universo simbólico, o bradador – um espírito que grita ao redor das casas durante a noite. Segundo o folclorista “Tanto o *Corpo-seco* como o *Bradador* são tradições correntes em Portugal, mas não conheço caso, como existe no Brasil, de sua reunião em um só mito de finalidade religiosa ” (p.285). Aqui, vale traçar algumas ressalvas. A busca incessante por uma suposta origem pode levar a alguns equívocos. As fontes que poderiam confirmar a presença do corpo seco em Portugal não são mencionadas e a isso se junta o fato de que não encontrei qualquer tipo de menção a ele, tanto em obras folcloristas quanto científicas. Isto, me faz acreditar que o corpo seco seja uma criatura brasileira e, em especial, da cultura caipira. Outra ressalva está ligada ao bradador enquanto ser que contribuiu para a tecitura simbólica do corpo seco. As características elencadas por Cascudo (2002) – gritos, lamúrias, sofrimento e aparições noturnas são demasiadas comuns para, de fato, afirmar que esta criatura, em específico, tenha um vínculo direto com o corpo seco.

Existem lugares que, simplesmente, são assombrados. Não possuem histórico de assassinatos ou de outras formas violência e tão pouco foram espaços onde pecados foram realizados. No caminho entre São Pedro e o bairro Boa Vista dos Matos, há um barranco acidentado, onde as pessoas jogam lixo, chamado por Buracão. Neste ponto, à beira da estrada de terra, algumas pessoas ouvem vozes vindas da parte de baixo e outras viram um caixão sendo arrastado, durante a noite, por um homem desconhecido. Ainda, ouvi de um morador que seu tio ouvia barulhos de porcos vindos deste buraco e que era a alma perdida de uma antiga moradora, chamada Catarina Valera. Segue seu relato sobre o buracão:

Aí, na Quaresma escuta barulho de porco lá. Essas coisas [...] aí, o S. falou que uma vez, ele, a turma, muita gente foram lá ver “Vamos lá para ver a Catarina virar porca. Aí, chegava lá, entrava no mato e saía os porquinhos e eles saíram correndo. (Carina, entrevista, 09/04/2022, 26 anos, Caldas)

A história de uma vida pecaminosa e a história de um castigo após a morte rondam o nome Catarina de tal modo que é umas das narrativas mais conhecidas do distrito. A população conta que ela, com certa frequência, engravidava e realizava sozinha os abortos. Os fetos eram enterrados em um brejo que ficava no fundo de sua casa²⁵⁵. Após a sua morte, os moradores começaram a enxergar, quando passavam ao lado da sua casa, naquele mesmo brejo, uma porca com alguns leitõezinhos, representando simbolicamente ela e os filhos mortos. A benzedeira Celma conhece alguns relatos de pessoas que a encontraram.

[...] aqui tinha muito o que eles falavam da Catarina Valeira que ela virava uma porca, mas não sei exatamente, aí você teria que conversar assim com uma pessoa mais velha que é, conhece bem as histórias. Eu lembro de um senhor contar para mim uma vez, inclusive ele é tio do meu marido sabe? Ele conta que ele vinha vindo a cavalo aqui em São Pedro e essa Catarina morava ali embaixo né? [...] Faz muitos anos. Eu mesmo não lembro dela. Não é da minha época sabe, é casos mais antigos. Daí, eu lembro dele conta sabe, que vinha vindo a São Pedro a cavalo e que já estava escurecendo, acabando de escurecer e de repente aparecia uma porca sabe assim e tenta pega ele, no pé dele, no cavalo e que ela aparecia no formato de porca. (CELMA, entrevista, 11/11/2019, 50 anos, Caldas)

A professora aposentada do distrito, Maria Bruno, também conhece a história e contou o seguinte quando perguntada sobre as aparições locais:

[...] nós temos, por exemplo, uma história de uma senhora que chamava Catarina Valera. Ela era sozinha no mundo e parece que ela era louca, não sei. Ela engravidava, engravidava e quando tinha os bebês tomava remédio para abortar [às vezes]. Ela enterrava tanto o feto quanto o bebê num brejo que tinha no fundo da casa dela e dizem que depois que ela morreu, passou a aparecer nesse local uma porca acompanhada de vários leitões em determinadas noites e eles acreditavam que ela

²⁵⁵ Esta não ficava próxima ao Buracão. Porém, por algum motivo desconhecido, Catarina passou a aparecer neste local, diferente dos outros causos em que ela era vista no terreiro de sua antiga casa (localizada na entrada do bairro).

tinha se transformado numa porca e os filhos em leitões, que a acompanhavam nesse brejo. (MARIA BRUNO, entrevista, 04/04/2012, 71 anos, Caldas)

Ainda que esta história tenha se passado a mais de meio século, as aparições posteriores de Catarina e a sua permanência na contemporaneidade, revela uma característica da crença, um tabu na sociedade brasileira, ainda, não resolvido, o aborto e que, em Caldas, se substancializou nas assombrações. Logo no início, Maria Bruno utilizou o adjetivo “louca” e que indica não unicamente a existência de algo patológico, como alguma modalidade de transtorno mental. Entendo que há uma questão social da dimensão moral nesta palavra e está ligada ao desvio – abortar - em contraponto à normalidade – ter e cuidar dos filhos. A lógica desta visão de mundo está relacionada com uma característica marcante da sociedade local, o patriarcalismo e que se exhibe, neste caso e na sua interpretação, a partir das categorias mãe e família, sacralizadas em Caldas. Desta maneira, ao supor uma transgressão grave por parte de Catarina, outra vez, há o aparecimento de um pecado com elementos sociais e há que se mencionar a dificuldade, mediante a história local, em dissociar o social do religioso e que faz parte do imaginário social caldense.

No contexto do patriarcalismo – elemento integrante da sociedade que estudo – a história de vida e a história após a morte de Catarina Valera, elencam o controle sobre o corpo e sobre a subjetividade, cristalizados na moral, além de configurar um modo ideal de ser mulher no mundo. Esta mentalidade contempla a mentalidade de muitos caldenses, não apenas católicos e se substancializa nas categorias mãe, esposa e recatada. No meio deste campo onde cultura, história e poder se entrecruzam (COMAROFF; COMAROFF, 2010), Catarina se tornou um símbolo, quase uma alegoria, se não fosse vista nas quaresmas, para as novas gerações, de como uma mulher não deve ser ou não deve agir. Ela é uma figura *outsider* porque além de não reprimir seu desejo e a sua sexualidade, rompeu um dos maiores signos dominantes da cultura local, ou seja, aquele que gera e gere o modo como as pessoas pensam e o modo como elas se comportam: o destino biológico de ser mãe. Em meio a este contexto de repressão, é possível observar Catarina mais do que uma pessoa desviante porque na transgressão existe a agência e os modos de conduta que ultrapassam os significados dominantes (ORTNER, 2006) e a opressão cotidiana que atua sobre o corpo das mulheres.

Em meio a estes pecados imperdoáveis pela parte de Deus, existem outros, considerados menores, mas que também resultam nas aparições destes seres do outro mundo. Tais pecados estão vinculados aos xingamentos e apesar de serem, em grande medida, comuns entre as pessoas, em algumas oportunidades geraram alguns contatos com as assombrações. Segundo Sebastiana, em uma dada ocasião, um dos seus tios, ao observar uma rã perto da plantação e

mediante a necessidade de matá-la porque poderia acabar com a colheita caso se proliferasse, passou a xingar o animal e a dizer que iria até o inferno para capturar a rã. Com a ajuda de um dos cachorros da casa, ele passou a persegui-la. Ela fugiu das proximidades e correu pelas roças, até o momento em que ela se aproximou de uma represa. Naquele lugar desapareceu.

E falou besteira, não é? Aí, ela deu uma volta por dentro da casa do meu tio e tinha uma estrada aqui e descia uma trilha. A rã saltou assim e ele foi para pegar. Quando ele olhou e viu uma coisa. [inaudível] [...] parecia uma beira de uma cabeça e ele já ficou com medo. Aí, no que ele foi andando e imaginando “agora eu não olho”. Quando chegou, aquele um desapareceu e diz que fez até uma fumacinha. E ele olhou e tinha outro lá atrás. Abriu a porteira e correu “abre a porta que estou com medo”. Aí, pois é não é? A pessoa nunca pode falar besteira, porque se a gente tem fé em Deus não vai pegar a gente, não vai fazer nada, não é? Mas ele falou, viu e passou o maior medo. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Este tipo de criatura descrita pela narradora parece ser aquilo que a população local chama como bicho²⁵⁶. Um detalhe importante desta narrativa foi o surgimento repentino destes seres, o que é incomum, inclusive, no sentido de estarem vinculados à moral. Todavia, a aparição neste caso em virtude da quantidade de xingamentos transpareceu atuar como um mecanismo de regulação da conduta. Há um detalhe que não pode ser desconsiderado: se estes bichos são criaturas demoníacas, por que atuaram em prol de uma moral? A realidade tal como é vivenciada por aqueles que acreditam nas assombrações ou em outros elementos do outro mundo é muito mais complexa do que uma pesquisa científica pode conter em seu *corpus*.

Esta divisão inicial entre assombrações de Deus e do Diabo, foi pensada por mim em relação aos dados etnográficos e às memórias, mas tentar encaixar a realidade a partir destes modelos científicos e positivistas, significa reduzi-la, ignorar as limiaridades ou as coincidências. Assim, estas divisões que estabeleci são resultadas do amálgama entre três elementos: a minha visão, a população local e a memória coletiva. Portanto, são maneiras que encontrei para facilitar a interpretação sobre as assombrações e realizar o trabalho antropológico – longe de propor a antiga “verdade da cultura”. O aparecimento dos bichos na narrativa de Sebastiana é bastante elucidativo no contexto desta discussão porque, normalmente, não agem em relação às ações pecaminosas das pessoas e, no caso, ao atuarem desta maneira, implodem a positividade dos polos “Deus” e “Diabo” – mesmo que ambas sejam categorias centrais na visão de mundo caldense e, por isso, são lentes de interpretação da realidade.

Outro caso que foge a um modelo preestabelecido e não deixa de possuir coerência e lógica simbólicas além de evidenciar um outro contato em virtude dos xingamentos, me foi

²⁵⁶ Em Pouso Alegre, ouvi de um morador a mesma expressão em uma história que possui elementos similares com os bichos caldenses.

contado pela cuidadora de idosos e moradora do bairro Santa Cruz. Segundo Rosa, em uma família da cidade, a mãe tinha o costume de ofender o filho pequeno. Xingava o menino todos os dias e em várias oportunidades. Em um determinado momento, simplesmente, apareceu um demônio em forma de criança dizendo que iria levá-lo embora para o inferno e, depois de algum tempo, desapareceu, deixando uma fumaça no ar, como se tivesse implodido. Desta forma, existem alguns casos que não conseguem ser encaixados nestes modelos teóricos mais rígidos que o pesquisador constrói.

5.2 As assombrações da parte do Diabo: personificação, aparições, bichos

Muitos moradores argumentam que as assombrações, apesar de assustarem, não são capazes de atacar fisicamente, machucar uma pessoa ou sequer manter algum tipo de contato físico. Este tipo de proposição não deixa de ser verdadeira, mas jamais poderá ser tomada como uma regra geral ou uma espécie de *modus operandi*. Os elementos da incerteza e do desconhecido não podem ser ignorados e mesmo que alguém conheça centenas de relatos, existem aqueles capazes de surpreender. Isto ocorreu comigo em janeiro de 2021 quando estava entrevistando Rita, ex-moradora do bairro rural Coroado e atualmente habita no Morro da Barreira (área urbana). Me deparei com uma outra modalidade do contato: o desaparecimento de crianças. Fiquei espantado porque nunca, sequer, tinha ouvido qualquer história que se assemelhasse a ela. Neste caso, a assombração carregou a criança para longe dos pais e, mesmo com um grupo considerável de pessoas - moradoras do bairro -, demorou um certo tempo para a localizarem a menina.

[Foi] No Coroado mesmo. E a Livia vivia falando para a mãe da Dirce da Terra Preta [bairro rural]. Falando que mandava ela apanhar vassoura de alecrim e aparecia um bicho mais feio prela “Vou levar você”. Ela nem dormia sozinha. Dormia junto com eles. Aí, eles foram embora da festa [do bairro]. Era uma hora da manhã, para frente do grupo [categoria que se refere à escola]. Eles foram embora e chegou numa porteira daquelas que tranca. Ela subiu na porteira para eles abrirem a porteira [com ela em cima]. Eles não conseguiram mover a porteira e a menina não pesava nem vinte quilos. Quando eles foram esforçar, a menina sumiu da porteira. Desapareceu e a porteira ficou maneira (leve). Eles abriram. Voltaram na festa e chamaram o povo. Tinha umas duzentas pessoas na festa. Procuraram quase que a noite inteira e o povo chorando. Os cavaleiros iam para uma estrada, por outra e a menina pequenininha. Procuraram ela no Coroado inteiro. Gente andando e gritando o nome dela. Era Maria Francisca. Procuraram na madrugada e não achou. Quando o dia estava clareando, achou ela lá dentro, no rio. Naquela ponte da Terra Preta, sem roupa, tudo rasgada e sujo de barro, em cima da pedra deitada. Mesma coisa se tivesse morta. Cheguei lá, estava com a roupa cheia de brejo e tudo machucada. E perguntavam para ela “Onde, que que você tá fazendo aí?” “Não sei, eu estava dormindo. Acordei agora”. (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas)

Em seguida, perguntei para ela quem havia arrastado a menina. Rita respondeu da seguinte maneira:

Diz que era uma assombração naquele pedaço que passava na cruz onde o homem morreu. Foi pertinho ali e ela ficou boba. Ela mora em Poços [hoje]. Ela vem aqui, mas não gosta que a gente toca no assunto. Eu lembro, eu ajudei a procurar. A Gersa falava assim “Não fala porque ela não gosta”. Ela ficou meio boba. Ela não ficou a mesma. Deu problema na cabeça. Diz que era um bicho peludo falando prela, uma semana, que ia levar ela. É o demônio. O povo chorava, gritava naquela madrugada inteirinha. Foi até gente da cidade ajudar a procurar. (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas)

De uma perspectiva da cultura caldense, esta breve passagem da história de Maria Francisca e que a marca até os dias atuais, é simbolicamente complexa devido à quantidade de elementos e de seres que se aglutinaram e gravitam ao seu redor. Primeiramente, a assombração que aparecia para a menina dizendo que iria carregá-la. Para onde? Não é possível saber, ainda que existam narrativas em que o diabo apareceu para levar crianças consigo, o que me faz lembrar do “Capeta da Borda” ou “Coisa Ruim da Borda”²⁵⁷ – história que ouvi de algumas pessoas naturais de Borda da Mata nos anos que morei em Pouso Alegre – e que não posso deixar de mencionar. Ela é bastante emblemática para a população pelo modo como percebi o seu contar, sempre carregado por um certo medo que é incidente na memória coletiva, além de possuir uma grande notoriedade no Sul de Minas. Deste modo, acho que foi uma situação de muito envolvimento emocional da população, que mexeu com o município e, também, com as cidades vizinhas.

Ela se passou por volta da década de cinquenta do século passado e envolveu uma família de camponeses. O fazendeiro queria que o primogênito fosse homem e um dado momento esbravejando, disse que se nascesse menina, o diabo podia levar ela quando completasse quatorze anos. Passaram-se os anos e quando este prazo que o pai havia falado passou, barulhos sem explicação começaram a aparecer no interior da casa. Vozes em outras línguas passaram a ser ouvidas e a esposa chegou a ver, na cozinha, um menino negro que, em seguida, desapareceu. Estes tormentos fizeram a família procurar o padre local. Mediante a ineficácia, um frade italiano se encarregou de exorcizar a casa. Os diálogos, me disseram, eram proferidos em latim e o diabo afirmava, efetivamente, que queria a menina. Este frade conseguiu expulsar o demônio da casa, não sem antes dizer que após ele morrer, voltaria para ela. A família se mudou, a casa permanece abandonada até hoje – provavelmente em ruínas e

²⁵⁷ A categoria Coisa Ruim é comum no Sul de Minas e se refere diretamente ao Diabo e o mesmo serve para capeta. É interessante mencionar que as duas categorias também são direcionadas às pessoas enquanto adjetivos que tendem a ser pejorativos, como alguém que faz maldades e no caso das crianças, aquelas que fazem arte.

ocupada pelo diabo que voltou após a morte do frade em fins dos anos oitenta. Atualmente, a casa fica no município de Tocos do Mogi, emancipado de Borda da Mata em 1995.

A linguista Eni Orlandi dedicou um capítulo de sua obra *Eu, Tu, Ele* (2017) à análise discurso deste caso a partir de um conceito de lenda urbana, ainda que tenha traçado uma ressalva de que no sul de Minas, a distinção entre o rural e o urbano não é tão nítida como em outros lugares. Baseando-se em documentos escritos, como um trecho do livro do tombo de Borda da Mata publicado pelo jornal da paróquia local²⁵⁸, a pesquisadora escreveu, valendo-se também dos relatos orais da população do município em questão:

Segundo o que se dizia, isto tudo começou porque o português, dono da fazenda e da casa, que ficava no bairro da Pedra, tinha feito, para ficar rico, uma promessa: se ficasse rico daria sua primeira filha a nascer em casamento ao capeta. E prosperou. Quando sua filha fez 14 anos, o “Chiquinho” começou a “aparecer”, instalou-se no porão e pôs-se, segundo alguns relatos, a “assediar sua noiva”. (ORLANDI, 2017, p. 63)

Finalizada esta comparação com o “Coisa Ruim da Borda” e voltando ao desaparecimento da menina Maria e a complexidade simbólica envolvida neste evento, vale destacar também a presença de um local de morte, onde havia uma cruz e que indica o falecimento de uma pessoa antes de sua hora²⁵⁹ - podendo ser um acidente, um raio ou um homicídio. Como Rita era moradora do bairro e conhecedora da história local, afirmou com toda certeza que naquele espaço vagava a alma do tal homem. Dentro dos parâmetros culturais locais, certamente ele foi assassinado e sua alma era vista próxima a cruz. Este tipo de assombração é mais inclinado a pedir por ajuda a partir de rezas e missas do que atacar as pessoas. Assim, acredito que ela contempla este caso em um sentido mais emocional a partir do medo cultural caldense que se manifesta mediante o encontro com uma cruz na estrada ou algum lugar considerado assombrado. Quanto à criatura que apareceu, é possível que fosse o diabo metamorfoseado em alguma coisa, um bicho que ataca as pessoas nos matos e é entendido como um ser demoníaco ou alguma outra assombração da parte do Coisa Ruim. Há ainda a

²⁵⁸ "Em meados de fevereiro de 1953, o Sr. Alberto Simões de Carvalho, português, residente no bairro denominado Ponte de Pedra, pediu-me para levar a benção da Igreja à sua residência, pois, certos barulhos, ouvidos à noite, traziam a família preocupada. Benzi a casa e fiz o exorcismo breve do Ritual Romano, 'Exorcismus Santanam Et Angelos Apostaticos'. Fui informado depois, que, naquela noite o barulho aumentou. E o fenômeno continuou a repetir-se quase diariamente. Na Semana Santa, surgiu também uma voz estranha na casa do Sr. Alberto, juntamente com barulhos estrondosos ouvidos à distância. A voz falava o nome de pessoas da casa e do bairro, como se estivesse comandando animado baile ao mesmo tempo que se ouvia o tropel de gente a dançar. Falava palavões e dizia chamar-se Chiquinho. Novamente procurado pelo Sr. Alberto pedi ao mesmo que fosse a Ouro Fino relatar o fato a Frei Belchior, sacerdote capuchinho experimentado, que já havia realizado um exorcismo na Itália. Frei Belchior me escreveu, afirmando tratar-se realmente de um caso de exorcismo. Comuniquei então a opinião de Frei Belchior ao Sr. Bispo Diocesano, Dom Chagas de Miranda, que mandou jurisdição para mim e Frei Belchior, para aplicarmos o exorcismo, caso fosse necessário e prudente. (Folha Paroquial, n.6, ano III, 1999).

²⁵⁹ O momento estabelecido por Deus.

presença da porteira que neste contexto da crença nas assombrações indica um ponto intransitável para elas. Em muitas narrativas, a assombração acompanha a pessoa até a porteira e para a perseguição quando ela a atravessa²⁶⁰.

Acredito que este tipo de narrativa é incomum e mesmo procurando posteriormente, encontrei apenas mais uma que apresentasse aspectos semelhantes. A mulher que me contou e pediu anonimato quanto ao seu nome e de sua família, informou se tratar de uma história ocorrida com seu irmão mais novo quando ambos moravam na roça. No momento do evento, ele tinha em torno de dez anos de idade e se passou em uma cachoeira próxima ao seu bairro. Ele havia ido até lá para brincar na água e, simplesmente, não retornou à sua casa. A família passou a procurá-lo, mas em face da ineficácia das buscas, optaram em procurar a polícia militar. Depois de alguns dias, ele voltou para a casa.

Ela me disse que ele estava sujo e com as roupas rasgadas. Estava desnorteado e carregava um buquê de flores da flora local em suas mãos. Ao encontrar com o pai, lhe entregou o buquê e disse que a sua avó [mãe do pai] lhe havia mandado. Ela estava pedindo perdão por ter sido ruim para ele e boa para os outros filhos durante sua vida. Ela havia morrido sem ter pedido desculpa. Segundo a moça: seu irmão foi levado por uma assombração; ela judiou dele; e, não tinha como ele saber, naquele momento, sobre os desentendimentos do passado entre seu pai e sua avó. (anotações de campo, Caldas, 05/04/2021)

A peculiaridade destas duas narrativas também pode ser contraposta a outros modos de interpretação destes fatos. Ambos poderiam ser observados sob a ótica de abusos das crianças, principalmente no caso do menino que estava sozinho na cachoeira e em um lugar de pouco movimento. No caso da menina, é um pouco diferente por estar com os pais. Contudo, independentemente, da interpretação, é necessário realçar, outra vez, o quanto o catolicismo popular, fornece os referenciais simbólicos com os quais a população baliza sua forma de pensar o mundo, os eventos que a vida cotidiana e, por isso, seres do outro mundo, como Deus e o diabo, fazem parte deste sistema cultural e contribuem nos modos de interpretação das pessoas.

Como mencionado anteriormente, na crença local, a Quaresma representa uma temporalidade em que a probabilidade de encontrar ou ser atormentado por algo de outro mundo

²⁶⁰ Segue a narrativa do lavrador aposentado e que evidencia a incapacidade das assombrações atravessarem as porteiras. Segundo Joaquim Venâncio “No bairro Santo Antônio tinha um bruxo chamado Zé Ireno e ele viveu bastante tempo. Não sei, (...) mas quando ele morreu ficou assombrando as pessoas ali. Vindo de Santo Antônio para Caldas, tinha um morro ali (chamado) Beija-flor, diz que ele montava (o bruxo) (...) se passasse ali de noite. Ele montava na garupa do cavalo e diz que o cavalo suava para tirar o pé do lugar e quando chegava numa porteira em cima (do morro), que dobrava para a saída, ele pulava de cima da garupa. O cavalo (...) não tinha porteira, nada que segurava ele. O cavalo ficava doido de tudo e ele, o “cara”, nunca mais passava ali de medo.” (JOAQUIM VENÂNCIO, entrevista, 06/06/2015, 83 anos, Caldas)

é maior. Esta explicação do povo caldense se deve à uma conectividade simbólica com a passagem bíblica na qual Jesus foi testado pelo demônio. Assim sendo, a crença local informa que neste prazo de quarenta dias, o Coisa Ruim também se aproxima das pessoas, testando-lhes a fé por meio do terror e do medo. Isto é ilustrado a partir uma narrativa mais antiga que ouvi e me foi contada por Vinícius. A situação ocorreu em uma roça perto da Santana com sua avó e com seus tios quando seu avô não estava na casa. Era uma noite de Quaresma e todos que estavam na casa decidiram rezar. Passado algum tempo, eles começaram a ouvir pancadas na lata que tratava dos porcos e ficava na sala. Sua avó levantou, foi até ela, a pegou e a colocou sobre o fogão de lenha além de desafiar a assombração a bater novamente. Os barulhos cessaram e a família voltou a rezar, mesmo com medo.

[...] quando vê, e a sela do cavalo ficava lá na sala também dependurada. Não sabe o que aconteceu, que [algo] montou na sela do cavalo e começou a galopar na sela do cavalo. Aí minha avó, de lá do quarto, ela falou “ não estou fazendo nada para ninguém e quero tiver que fazer alguma coisa que venha e faça aqui. Ela foi lá e pegou a sela do cavalo, levou e pôs em cima do fogão também. Aí, passado pouco tempo depois, que o cachorro, um cachorro que tinha lá na vó, ele era, estava no meio do mato, não tinha nada, o cachorro estava assim no alpendre. O alpendre era alto, tinha uns quatro metros de altura e do alpendre, ele assustou tanto, que do alpendre ele pulou e passou assim por cima do chiqueiro que ficava para baixo, de tanto medo que ficou e aí ele saiu latindo para assim [inaudível] e desde aquele dia nunca mais apareceu o cachorro. E aí, nisso passado pouco tempo, meu avô chegou e na hora que eles viram a luz do caminhão, passado pouco tempo desapareceu tudo [...] (VINÍCIUS, entrevista, 20/03/2012, 32 anos, Caldas)

O caso a seguir, já foi mencionado algumas páginas acima, mas optei trazê-lo nesta parte do trabalho por conter uma aparição do diabo ou de uma assombração que pertencia a ele e diz respeito à mãe que xingava seu filho.

O Curumba era moleque, diz que [ele] chegou e a mãe xingava muito ele. Ela está ruim da cabeça na Vila [Vicentina]. Mandava ele para os quintos dos infernos, falava aqueles palavrões feios e sabe ali onde tem um predinho em frente a casa do Vado? E eles moravam lá nessa casa. Aí, diz que ela tinha acabado de mandar ele para os quintos dos infernos e xingando ele. Aí, diz que, de repente, na janela deu um assobio. Ela falou assim sabe “Foi um negrinho”, de certo era um Coisa Ruim. Chegou e falou assim “Cadê o Jair, cadê o Jair? Eu vim buscar o Jair.” Aí, diz que o marido dela pegou um rosário grande assim, que primeiro o terço era grandão, saiu correndo atrás dele e subiu a esquina do bar do Delei e ele correndo com o Rosário. Diz que chegou no portão do cemitério, aquilo deu um estouro, ficou um cheiro de pólvora e o negrinho sumiu. Eu tinha mania de xingar meus filhos de primeiro. Ela [mãe do Curumba] me disse “Não faz isso não, que eu vou te contar isso para você” e ela pegou e contou que xingava o filho dela muito e apareceu um negrinho para ela. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Além da presença da assombração, interpretada pela narradora como o Coisa Ruim, é necessário também problematizar esta manifestação por aparecer na figura de um menino negro, tal como na narrativa de Borda da Mata. Este tipo de comparação não é exclusivo da

região, ainda que a peculiaridade se manifesta nos contos, e possui fundamentos históricos do período colonial em que as religiosidades africanas eram vinculadas ao Diabo e a África era vinculada ao Inferno. Soma-se a isto também a ideia de que o negro era inferior no corpo e na alma – argumentos católicos que justificaram a escravidão enquanto parte do projeto colonizador. Assim, segundo Hoornaert, ao analisar a mentalidade jesuítica seiscentista, a escravidão e a desterritorialização do negro se constituíam como etapas para a salvação da alma e, por isso, não deixavam de ser pedagógicas.

[...] foi elaborada uma teologia justificada da escravidão, por exemplo por Antônio Vieira, SJ, que comparava a África ao inferno, onde o negro era escravo de corpo e de alma, o Brasil ao purgatório, onde o negro era liberto na alma pelo batismo, e a morte à entrada no céu. [...] O Brasil é uma espécie de transição entre a terra da escravidão (do pecado, é claro), que é a África, e o céu, que é o lugar da definitiva libertação: “Já me persuado sem dúvida que o cativo da primeira transmigração (da África para o Brasil) é ordenado por Sua Misericórdia para a liberdade da segunda (do Brasil para o ... céu). (HOORNAERT, 1994, p.75-76)

Uma outra assombração “dos infernos” são os chamados de bichos. Eles não possuem descrições uniformes e mediante esta variabilidade, a categoria, do ponto de vista físico, não é homogênea. Já vi descrições em que possuíam pelos ou unhas grandes e em outras eram seres com partes humanas (braços e pernas). Em algumas tinham estaturas medianas, em outrem possuíam uma estatura superior a um metro e oitenta. De todo modo, não eram frutos de metamorfose, como os lobisomens e tão pouco eram pecadores em vida, como os corpos secos. Os bichos moram em algumas matas fechadas ou que possuem trilhas estreitas e atacam as pessoas que adentram a estes lugares – na maioria das vezes sozinhas e durante a noite. Diferentemente das outras assombrações, eles não respondem a um código moral preestabelecido, podendo, portanto, alternar o motivo do ataque. Já em outras situações, eles atacam as pessoas apenas por estarem passando naquele espaço.

Uma mulher, que morava perto do distrito das Laranjeiras me contou que seus pais não a deixavam sair de casa para encontrar o namorado. Desta maneira, em algumas noites ele andava até a sua casa e, costumeiramente, chegava no mesmo horário. Em uma ocasião, ele estava demorando para aparecer e ela, ansiosa e preocupada, passou a olhar para pela janela para esperá-lo. A referida janela dava visibilidade pelo caminho por onde ele chegava e, em um determinado momento, a moça o viu correndo pelo pasto em direção à sua casa. Ela chamou seu pai para ajudar ele, mas foi ignorada. O namorado então chegou à porta e tombou como se tivesse desmaiado. Ele estava com o corpo arranhado e seu pescoço ensanguentado. Ao recobrar a consciência, já dentro da moradia, ele disse que estava atravessando um mato, quando viu um vulto atrás de si e um barulho semelhante a um assobio. Segundo ele, havia um velho barbudo

montado sobre um bicho peludo e o atacaram sem qualquer tipo de justificativa, apenas porque estava atravessando aquele mato.

Além de morarem nos matos e possuírem, a princípio, hábitos noturnos – não conheci narrativas em que eles apareceram durante o dia -, os bichos, por atacarem as pessoas são considerados criaturas do demônio e, por isso, seus lugares devem ser evitados. Um destes é o conhecido Mato das Taquaras²⁶¹ e fica entre as estradas de São Pedro e dos Miguéis. Me relataram que ali existe todo o tipo de assombração: barulhos de almas perdidas, o surgimento de pessoas mortas, bichos que atacam aqueles que ousam passar por este lugar²⁶², entre outros tipos de manifestações do outro mundo. Luís me disse, por exemplo, que entrava nessa mata para pegar as taquaras, mas era tão fechada nas copas das árvores, que ao cortá-las, não conseguia puxar elas para baixo porque estavam presas. Porém, em uma oportunidade, decidiu voltar no outro dia para tentar tirar as varas, mas elas não estavam mais presas no mato. Estavam cortadas, arrumadas e empilhadas. Além de não carregar nenhuma consigo, ele nunca mais voltou naquele trecho.

Um outro mato onde apareciam estes bichos se encontrava no Coroadó, mas atualmente foi derrubado para fins de pecuária. Nele, em uma ocasião, Rita estava voltando para o bairro em um grupo de cinco pessoas e tinham que passar por este lugar. Eles sabiam das histórias que o rondavam e seu primo havia lhe dito que depois das dez horas da noite ficava perigoso. Era tarde da noite e o homem chamado Paulo desafiou as assombrações “E era Quaresma e a gente assim ‘Se aparecer assombração que jeito que nós fazemos? Vamos correr?’ Aí, o Paulo falou assim ‘Eu sou homem e se tiver já aparece aqui para mim.’ ” (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas). No mesmo momento que ele disse, a assombração se manifestou:

Já derrubou, um mundo de uma burduada [pancada] de um pau lá de cima e abriu até as canas da Índia e aí ele enfezou e ficou falando que ele [bicho] não era homem de tacar outro. Por fim ficou só ele lutando e nós, de longe como se tivesse daqui na padaria do Hélio, nós escutamos os gritos dele e gritando e aqueles estouros igual soltando bomba. Cruz credo [risos] nunca mais fui naquele lugar. (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas)²⁶³

Contudo, o contato com este bicho não terminou nesta ocasião porque Paulo ficou de cama algum tempo.

²⁶¹ Taquara é um tipo de bambu usado para fazer varas de pescar, peneiras e armadilhas para capturar animais de pequeno porte e, por isso, é muito utilizada na cultura caipira caldense.

²⁶² Em uma ocasião, ao conversar com um entregador de materiais da construção civil, ao conversar sobre este mato, ele me ofereceu cinquenta reais e uma caixa de cerveja para passar uma noite inteira no mato.

²⁶³ A cana da Índia é um tipo específico de bambu (*phyllostachys-aurea*) ao passo que a taquara é um nome genérico para outras espécies.

[...] aquilo pegou ele pelo pescoço, que viu que ele não tinha medo e enterrou a cabeça dele na represa. Afogou ele. Chegou sujo de barro. Ficou um mês, não queria sair e ficou doente. Teve que trazer para o médico [na cidade]. Estava jogando galho dos pinheiros. E ele falava assim “Eu não tenho medo”. Rasgou até as roupas dele. Credo, isso é perigoso. (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas)

Este tipo de acontecimento em que uma pessoa desafia as assombrações e após o contato de primeiro grau fica doente não é incomum. Em muitos causos, quando estes seres são insultados se manifestam e não necessariamente ocorre com os bichos, como no relato acima. Isto sugere que eles não atacam apenas quem está atravessando as suas matas e em alguns casos suas ações podem ter um sentido moral, conforme narrou a senhora Sebastiana, ao contar sobre um destes ataques

Aí, [...] outro dia eles jogaram bola [futebol de campo] e foram na casa do tio Valério. Só que era uma casinha velha e quando eles vinham vindo de lá de noite, escutaram aqueles barulhos, mas feio demais assim e aquela risadaiada e aí ele [João] falou “O que que é isso?”. [João] voltou para trás, chamou meu tio e o Turcão, um homem que jogava bola e estava bêbado e [nesse momento] os bichos já tinham pegado ele e jogado e tirado do cavalo. Jogado para todo lado e rindo. Diz que deu o que fazer, foram rezando, pegou ele e pôs no cavalo. Aí, diz que esse tio meu que jogou voltou para a casa “eu não vou, se o senhor quiser vai à pé, eu não vou.” Aí, pegaram e trouxeram esse tal de Turcão para casa. Se eles não tivessem, era capaz de terem matado ele. Nossa, aí, eu falei “E agora esse homem pausa aqui e se essa assombração aparecer aqui em casa?” [...] foi uma coisa que disse que as matas tremiam, [de] tanto que os bichos pulavam de uma árvore na outra. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Acerca dos ataques que o morador do Bom Retiro sofreu, a narradora frisou a questão do consumo de bebidas alcoólicas como um elemento que contribuiu para a agressão. Sem dúvida, esta interpretação não pode ser cindida da forma como a narradora compreende o mundo e em um sentido mais amplo exhibe o paradoxo social da cachaça no município uma vez que, para muitos, bebê-la é algo errado e pode constituir como uma ação pecaminosa, carregando, destarte, um significado religioso. Em contrapartida, para outras pessoas, o álcool - em especial a cachaça - representam a vivência da festa e a celebração das relações sociais. Uma representação semelhante da bebida, em que esta também possui este caráter dual, foi elencada por Flávia Pires em sua tese “ A potência da bebida alcoólica está parcialmente associada ao demônio – tanto que os crentes abstêm-se por este motivo” (2007, p. 91) ao passo que “ (...) é vista como instrumento de diversão e relaxamento. Não há mal algum em beber, desde que a bebida não o impeça de trabalhar e respeitar a moral e os bons costumes (...)” (PIRES, 2007, p. 91).

As assombrações quando vinculadas à ação do Coisa Ruim, envolvem as “ruindades”, ou seja, elas fazem maldades. Além dos bichos que atacam as pessoas, ouvi relatos nos quais

atormentam e bagunçam as propriedades rurais. Vinícius me contou algo semelhante que ocorreu na casa de seus avós em uma roça localizada aos arredores do distrito de Santana de Caldas. Sua avó havia saído da casa para dar um remédio a uma égua. Ao voltar, ela sentiu que alguma coisa desconhecida a acompanhou. Dali a pouco, algo bateu na porta, o narrador abriu e não viu nada.

Aí, passou um pouco, o cachorro estava para baixo do paiol e latindo demais e aí no outro dia, não não, na mesma noite ficou, ficava rangendo os dentes e arrastava corrente em volta da casa. E o cachorro sumiu, ele não aguentou de tanto medo que ele estava, que ele desapareceu. E aí no outro dia, quando amanheceu, quando nós fomos tirar leite apareceu e chegou bem no curral, isso estava acontecendo, as vacas estavam berrando demais, estavam assustadas [...] na hora que eu tinha prendido [a vaca], na hora que eu fui amarrar eu vi, a vaca estava com o rabo cortado. (VINÍCIUS, entrevista, 20/03/2012, 32 anos, Caldas)

Um outro modo de manifestação do diabo por meio das assombrações está ligado ao aparecimento de determinados animais, como os bodes. Desta maneira, é nítida a permanência de uma crença que os categoriza como demoníacos, sendo que alguns são relacionados diretamente com a feitiçaria, como é o caso das cobras ou dos sapos. Em uma noite de Quaresma, Rosa voltava para sua casa quando, próximo a escola Crispim, viu um cachorro enorme cachorro preto em um barranco enorme. Ela optou por escolher um outro caminho para ir embora e, assim, evitou cruzar com esta aparição do outro mundo. Diferente da narradora acima que presenciou o animal, Teresinha ouviu uma história de seu pai em que um bode preto apareceu na porta de sua casa.

Aí, como ele gostava muito de sair, de se mudar e cada lugar que ele ia, via alguma coisa diferente, uma história diferente, tipo assim alguma coisa diferente. Tipo, uma vez ele abriu a porta e viu um bode preto altas horas na noite. Via mulas sem cabeça. Tudo por aqui em volta na cidade. (TERESINHA, entrevista, 26/03/2016, 65 anos, Caldas)

Um caso de assombração presente no trabalho de Menk e de Camargo (2014) evidenciou também a presença deste tipo de bode que apareceu para um homem na cidade de Itaberá (SP) e em virtude de ele desafiar as assombrações que ficavam em uma mata do município. Ao entrar no local à noite, ouviu vozes e um determinado barulho que “(...) foi o seguindo até que desapareceu no mato. Mas não havia acabado por aí. Para seu desespero, um bode preto, uma coisa muito feia, espirrando e gritando, desceu pelo campo abaixo e depois desapareceu.” (MENK; CAMARGO, 2014, p.283). Há que se atestar também que esta presença do bode foi colocada por Robert Muchembled como “(...) uma das formas preferidas do diabo.” (2001, p. 26). Esta co-incidência também foi identificada por Francisco Bethencourt (2004) em Portugal no início da Idade Moderna como uma das explicações populares para a presença do

diabo em determinadas situações e, por isso, a aparição deste animal pode representar uma permanência do pensamento ibérico que antecedeu o processo de colonização na América.

Dentre estes aspectos que caracterizam este contato com o demônio, o historiador português destacou o bode de cor preta, semelhante à narrativa acima, bem como alguns sons característicos como os zunidos ou vozes, além do forte cheiro de enxofre²⁶⁴. Sobre o bode preto, nos documentos da Inquisição de Lisboa – presentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Bethencourt localizou o seguinte fragmento sobre um processo iniciado em 1562.

Francisca Lopes, por exemplo, conta como uma “mulher a levou um dia de dia lá aos olivais e lá se assentaram e a dita mulher começou a soviar e vierão aí dous em figuras de bodes pretos e que vendo-os ela confessante disse Jesus e a dita mulher lhe disse não digais Jesus porque são meus filhos e falou com eles sem ela entender o que falava.” (BETHENCOURT, 2004, p. 183)

Os galos também são entendidos como assombrações, principalmente quando cantam fora do horário matinal, a aurora, e, em especial, no período noturno. Neste contexto, há uma ambivalência simbólica porque ao mesmo tempo que seu canto pode interromper a atuação de uma assombração, como foi o caso do homem que foi buscar uma parteira de noite, acabou encurralado por uma mula sem cabeça e apenas com o canto de um galo os ataques pararam. Por outro lado, a aparição deste animal, também pode ser vista como uma assombração. Rita disse já ter visto, em algumas noites, um galo perto de uma encruzilhada próxima à sua casa e que era algo relacionado com o diabo. Neste contexto, Sebastiana também me contou sobre um galo que aparecia de noite em seu bairro.

[...] Aí, o Benedito, meu irmão, estava na venda e disseram “Não vai, que tem uma assombração no caminho”. Meu irmão pousou lá em casa de medo. E, isso foi muito tempo, que tinha essas assombrações. Tinha um galo que no dia que ele mirava nessa encruzilhada, ninguém passava. Ah!! Não passava. (SEBASTIANA, entrevista, 31/ 07/2012, 77 anos, Caldas)

Possivelmente, o caso mais emblemático quando se trata desta tese – o catolicismo popular enquanto sistema simbólico – uma vez que ele articula vários elementos que foram trabalhados ao longo do texto, me foi contado por Rosa e se passou durante a sua infância no bairro Santa Cruz. Sua mãe havia ido até a Santa Casa para dar à luz, de modo que as quatro crianças deveriam ficar em casa sozinhas por alguns dias. A casa era de três cômodos e a narradora me disse que não pagavam aluguel – provavelmente era cedida por alguém porque não era própria. No mesmo dia que a mãe se hospitalizou, iniciaram as manifestações durante a noite.

²⁶⁴ Acerca desta percepção olfativa, é importante compará-la ao cheiro de pólvora, que em Caldas, indica a sua presença, conforme o caso contado acima por Rosa sobre o diabo aparecendo para levar uma criança.

Aí, eu acordei de madrugada, minha irmã chamando “R.E.N levanta”, aí eu falei “o que foi?” “Para você pegar o penico para eu fazer xixi porque estou suando e não posso por o pé no cimento”. Mas, não era nada, ela que estava com medo. Então abria a porta do outro quarto e vinha para dentro [na cozinha], dava a impressão que era uma velhinha porque ela vinha arrastando um chinelinho. Aí, eu achei esquisito aquilo “mas, quem está aí?”, falei para minha irmã. Aí, ela falou para mim “fica quieta” e lá em casa não tinha luz, era lamparina. Aí, a gente viu uma sombra de uma pessoa na parede e dava a impressão que o São Jorge não deixava a coisa entrar para o quarto onde nós estávamos dormindo, mas não parava de fazer barulho. Aí, a minha irmã sentou, ela estava deitada no berço. Ela tinha uns seis anos. Ela falou assim “mãe, traz água para mim”, ela achou que era a minha mãe. Aí ela sentou no berço e como nunca minha mãe levava água, ela dormiu. Aí, a pessoa [assombrado] tirava água do pote, que era o que a gente tinha. Tirava água do pote e a gente via, assim, raspando a caneca no pote. Aí, quando foi no outro dia, eu a minha irmã não queríamos levantar [pausa] porque estávamos com medo, né? Aí, ela pegou e falou, assim, para mim “Levanta você primeiro” e eu, assim, “Eu não” e a gente com medo, né? Já era de dia e chamamos a vizinha. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Gostaria de chamar a atenção para alguns elementos sociais implícitos e relevantes neste relato, a começar pela arquitetura das casas mais antigas em Caldas e que não permanece nas construções recentes: o banheiro ficava na parte externa da casa, o que dificultava o acesso dos moradores pela noite, seja pelo frio, pelo medo das assombrações ou pela distância. Na temporalidade do caso, o bairro Santa Cruz já era legalizado, todavia, a falta de energia elétrica e, possivelmente, de água encanada²⁶⁵ apenas elencam o descaso histórico do poder público com alguns bairros espacialmente marginais ao passo que, no centro da cidade, este tipo de problema não ocorria, ao menos a partir do século XX. O tipo da casa, com três cômodos, a irmã de Rosa dormindo em um berço para bebês bem como os demais aspectos citados acima revelam as condições materiais precárias que faziam parte da vida cotidiana das pessoas destes bairros, muitas descendentes de escravos e de trabalhadores pobres. Em contrapartida, esta lógica do processo histórico também é vista na parte central da cidade, principalmente nas casas próximas à praça central, onde o olhar da prefeitura é incomparavelmente mais zeloso e cujos moradores descendem dos homens bons do século XIX.

De um ângulo das relações entre os dois mundos, assombração que apareceu naquela noite, na interpretação de Rosa poderia ter entrado no quarto onde as crianças estavam dormindo porque ela já havia aberto a porta do outro cômodo. Contudo, a presença de uma imagem ou de um quadro de São Jorge – ela não especificou – impediu que a velha entrasse. Esta é a perspectiva simbólica deste santo – protege as pessoas e luta contra o mal, basta lembrar da iconografia popular brasileira sobre as crateras da lua: São Jorge montado em um cavalo lutando contra um dragão que representa o diabo. Ao compreender São Jorge como protetor, emerge uma nítida interseccionalidade entre a crença na atuação dos santos na cotidianidade

²⁶⁵ Era comum as pessoas buscarem água em várias bicas que haviam pela cidade.

das pessoas e as assombrações. Não pretendo aqui entender a velha como o demônio, mas na trama entre bem e mal, típicas do catolicismo popular local, tal contato foi entendido como algo da esfera demoníaca tanto na visão de Rosa quanto de sua mãe quando soube do acontecimento.

Porém, segundo a narradora me disse, ambas pensavam a assombração de forma distinta. Para a mãe, a velha apareceu por conta de um feitiço “Eu lembro dela contar que foi obra de macumba e que fizeram em uma aranha e a aranha transformou em uma velhinha que ficava arrastando o chinelinho.” (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas). Esta correlação entre assombração e feitiço é um outro modo do inter cruzamento de categorias distintas no catolicismo popular caldense e que podem apresentar variações quanto ao modo como são apropriadas pelas pessoas. Isto se evidencia no entendimento de Rosa que não acredita nestas práticas mágicas, mas, sem dúvida, nas assombrações. Tal compreensão mostra, novamente, que o catolicismo popular não é um sistema simbólico fechado e que a crença em suas várias categorias que permitem a interpretação da realidade varia entre as pessoas²⁶⁶. Entretanto, as interseccionalidades não se findam neste ponto porque as aparições da velha e todo o contexto de medo produzido pela situação continuaram por vários dias. Ela contou para a vizinha que agiu de um modo mais cético.

Essa irmã mais velha disse assim “Nós temos que dormir lá mesmo, senão onde vamos dormir?” Aí, eu fiquei sentada no passeio de uma casa, lá da Valdete [vizinha] e ela disse “Por que está chorando?” Aí, eu contei a história “É uma velhinha que fica arrastando o chinelinho lá para casa, fica subindo no fogão de lenha e pula e tira água do pote. Eu não vou dormir lá não”. Aí, ela disse “foi você que sonhou” “Não foi porque minhas outras irmãs viram o barulho.” (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Após mencionar para a vizinha e não obter uma ajuda, ela contou para a sua tia. Esta mandou dois primos mais velhos dormirem na casa com as meninas para passar segurança para elas e para acabar o medo. Porém na noite em que eles dormiram na casa assombrada nada aconteceu. A velha voltou a aparecer na casa apenas quando sua mãe estava de volta de hospital.

E quando foi na terceira noite, essa vizinha que chamava Valdete falou assim “Vocês levam um colchão e dormem lá em casa. Vocês colocam o colchão e dormem lá em casa” Aí, eu falei “Agora não precisa não, minha mãe já veio. Agora a gente não vai ficar com medo”. Aí, eu contei para a minha mãe e ela disse “Ah, bobeira, não tem nada não. Aí, passou uns dois dias, a velhinha começou de novo a arrastar o chinelinho, a tirar água do pote. Aí, ela rasgava papel, palha [de milho]. Aí a minha

²⁶⁶ Este tipo de variação ocorre também dentro da mesma categoria. R.E.N, por exemplo, não acredita em todas as narrativas, como da mulher de branco do cemitério. Quando perguntei, ela me respondeu: “Essa mulher, o que vou te contar, que eu fiquei sabendo que muita gente via ela no portão do cemitério, de branco inteira. Aí, diz que ela é viva, ela vinha rezar no portão. Diz que é a mãe da M.A.R.. Diz que não era assombração não. Agora uma amiga minha, que mora em Poços de Caldas, conta que um dia estava no cemitério aqui e ela foi e estava rezando lá e de repente viu uma mão, assim olha, chamando. Aí, diz que não hora que ela foi, só tinha a munheca da pessoa. Não tinha corpo. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas).

mãe ficou com medo também. Ficou morrendo de medo, né? Aí, não parava, era toda a noite. Aí, todo mundo com medo. Aí, minha mãe falou “A gente vai mudar daqui, a gente não vai ficar aqui mais não”. [...] Toda noite, só que a gente não pagava aluguel. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Quando perguntei a ela se a sua mãe ou alguém teve coragem de ir ver, ela disse o seguinte:

Ninguém. Aí, eu sei que [pausa] A gente tinha uma tia que ela, assim, acreditava muito em quem rezava, quem benzia. Aí ela pediu para benzer. Não sei quem benzeu lá e aí parou. [...] Aí benzeu a casa e não apareceu mais. Aí nós nem mudamos. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Este último trecho da narrativa de Rosa exhibe o último elemento que se intersecciona com a assombração e com São Jorge, o benzimento da casa para que aquela aparição desaparecesse da vida familiar da narradora e para isso houve uma recorrência a algum benzedor que espantou a velha da casa para sempre. Assim, a trama simbólica desta narrativa, em todo seu processo, é bastante complexa ao colocar de um lado uma assombração, que passou a aparecer na casa e era vista como algo do diabo e para a mãe de Rosa estava ligada à feitiçaria e, de outro, o santo que as protegeu enquanto estavam no quarto além da benzedeira ou do benzedor que expulsou a velha da casa e da vida da família, deixando apenas a memória de quem vivenciou esta experiência em primeiro grau.

5.3 As assombrações como mistério

Dentro do catolicismo popular local, as assombrações são pensadas a partir desta trama espiritual maniqueísta, ou seja, representam as atuações de Deus ou do diabo nas cotidianidades. Todavia, nem tudo que emana do outro mundo é do conhecimento das pessoas e nesta fenda localiza-se uma outra forma de compreensão destes seres: o mistério. Optei em apropriar desta categoria a partir do sentido como Carlos Brandão, em *Os deuses do povo* (1980), lhe forneceu, porém de um modo diferente. Segundo o autor, a religião é uma forma efetiva de explicação das coisas, de modo que o mistério se comporta como um elemento que lhe garante suporte, eficácia e legitimidade. Assim, a religião possui “ (...) o recurso do mistério para justificar o que é difícil de ser explicado e, muitas vezes, o mistério é a melhor explicação.” (BRANDÃO, 1980, p. 174). Nesse sentido, o uso que dei ao mistério está ligado com a falta de explicações para determinadas aparições. Isso não supõe que o inexplicável seja tomado como algo absoluto no que se refere as assombrações, ou seja, são raras as narrativas em que as pessoas não conseguem explicar todos os eventos que aconteceram.

Aqui, é mais apurado pensá-lo como o desconhecido pertencente ao conhecido. Em outras palavras, o mistério está vinculado à falta de explicação para alguns eventos que ocorrem e mesmo que exista a inexplicabilidade, as pessoas sabem que são assombrações e que pertencem ao outro mundo. Devo também colocar que o mistério não é uma espécie de terceira via, como se estes seres tivessem um vínculo simbólico com o diabo, com Deus ou com o mistério. Portanto, este último é a falta de explicação mesmo em face de uma interpretação das pessoas dada *a posteriori*. As assombrações existem ainda que não possam ser plenamente cognoscíveis em sua totalidade e, isto implica na possibilidade de pertencerem às duas figuras máximas do catolicismo popular, Deus e o Diabo.

Em São Pedro, no que tange os contatos com as assombrações e os causos que emanam deles, existem duas manifestações que são, no meu entendimento, as mais conhecidas do distrito. Conversei com os moradores e, inclusive, algumas crianças ouviram estas narrativas. A primeira, já foi trabalhada anteriormente e diz respeito a Catarina Valera. Quanto à segunda, é uma luz que aparece na estrada²⁶⁷, no período noturno, como se fosse um farol de automóvel. Ela vem ao encontro dos carros e das motos que estão transitando em um trecho chamado de Morro dos Quatis, no mesmo lugar onde habita um corpo seco. Esta luz não aparece em todas as noites e as pessoas não conhecem sua lógica de funcionamento, como os dias, os horários e os motivos.

Este é o ponto no qual emerge o mistério: a luz desconhecida, simplesmente, surge ao longe, ludibriando os motoristas que pensam na possibilidade de ser um farol de moto, até o momento que aproxima e atravessa o veículo e as pessoas. Foram vários moradores de São Pedro e dos bairros vizinhos, como Santo Antônio e Boa Vista dos Matos, que presenciaram esta luz desconhecida. Ela não é uma assombração recente, uma vez que ouvi estes relatos, da primeira vez, há cerca de dez anos e, mesmo, depois de tanto tempo e em contato com a população deste lado do município, não existem explicações para os aparecimentos. A pedagoga Maria Bruno me contou que muitas pessoas viram a luz e que lhe contaram sobre o aparecimento. Segundo ela,

Aparece em algumas noites, não tem uma noite específica para aparecer e é como se o carro fosse cruzar com o seu. Algumas pessoas que estão dentro do seu carro veem, outras não e na hora que a luz cruza seu carro, ela desaparece. É uma luz que parece um farol de carro. Ela cruza de frente com o carro e depois desaparece. Então, esse a gente escuta muito as pessoas falarem que já viram. Então, eu não sei, nunca vi. (MARIA BRUNO, entrevista, 04/04/2012, 71 anos, Caldas)

²⁶⁷ Uma moradora do bairro rural Serra do Paraíso me contou que uma luz semelhante a que aparece na estrada de São Pedro é vista constantemente por pessoas que moram na divisa com o município de Santa Rita de Caldas perto de um lugar chamado Pedra Redonda.

Dentre as pessoas que lhe contaram sobre a luz, além de seu filho motorista, ela informou sobre os transportes coletivos, indicando, assim, que um maior número de pessoas viu em um mesmo momento. Acerca destes transportes, a professora aposentada estava se referindo aos escolares que levam os estudantes para a cidade ao fim da tarde e retornam após as vinte e três horas, sendo que a luz aparece na volta.

A Kombi que leva os estudantes para Caldas, vários já viram, inclusive o G.F., meu sobrinho, a A.D. da padaria. Então é uma história que muitas pessoas contam, que já viram essa luz e a reação deles é uma reação de medo, mas nunca aconteceu nada com os que viram (MARIA BRUNO, entrevista, 04/04/2012, 71 anos, Caldas)

Se, por um lado, Maria ouviu histórias sobre a referida assombração, por outro, um antigo morador da zona rural, cujos pais moram próximos do Morro dos Quatis, já a avistou e ainda informou que o seu aparecimento não é algo recente ou de poucos anos. Ele a viu algumas vezes e na ocasião que me foi relatada, ele estava em companhia de uma moça.

Eu via [pausa], lá toda a vida teve uma luz que aparecia assim no meio do mato onde a estrada passa e tem o mato e a estrada passa bem no meio do mato e vai indo, você sobe o morro e avista o mato assim. É bem longe, porque fica em um “artão”²⁶⁸ lá. Daí, a luz aponta lá na frente e você vai indo normal, você pensa que é um carro que está vindo de encontro a você, mas quando vai chegando perto você vê que é uma luz muito forte, você nem consegue olhar para frente e você tem até que parar o carro ou a moto. Eu estava de moto esse dia. Parei a moto, passou. No que passou a gente olhou para trás e não viu mais nada. E não é curva, não tem encruzilhada, não tem nada, é reta. (LUÍS, entrevista, 25/07/2015, 31 anos, Caldas)

E ele continuou a narrar a história depois que luz passou por eles

[...] E tinha mais dois motoqueiros atrás de mim. Só que eles estavam bem mais para trás. Eu esperei eles chegarem porque estavam depois da curva do morro lá. Esperei eles chegarem para ver se tinham visto algum carro. Eles falaram que não encontraram nada. Só eu e a menina que vimos. (LUÍS, entrevista, 25/07/2015, 31 anos, Caldas)

Um outro morador de São Pedro também me contou sobre o dia que viu a luz quando estava voltando do emprego na cidade. Naquele momento, Adriano trabalhava como atendente de uma farmácia no centro da cidade e usava, todo dia, a moto como meio de transporte. Em uma noite por volta das vinte e uma horas, ao se aproximar do local onde a luz aparece, a moto começou a falhar inexplicavelmente.

Ai, eu cheguei ali a moto morreu, não pegava de jeito nenhum, eu mexi e olhei, aquele negócio bem no alto, uma luz amarela [...] Beirando o mato, só que da altura de uma casa. [...] Estava perto. A luz estava grandona sabe. Arrepiando o corpo inteirinho, não tinha força para sair daquele lugar e a moto não pegava. Eu fui conseguindo empurrar a moto e aquele arrepio que te pega da sola do pé e vai te acompanhando? E aquela luz parada assim. E na hora que consegui sair, lá em cima, você olhava para trás e via ela ainda. Que pegou de descer, dei um tranco na moto e foi falhando,

²⁶⁸ Lugar alto.

falhando e ela afirmou e eu vim embora. (ADRIANO, entrevista, 12/11/2019, 25 anos, Caldas)

Estas histórias sobre as assombrações cujos motivos do aparecimento são desconhecidos parecem ser comuns no município e as suas manifestações apresentam grandes variações. Casas, subitamente, podem se tornar assombradas²⁶⁹. Determinadas matas são conhecidas pelas constantes aparições, mas algumas não são explicadas pela população como pessoas nunca vistas anteriormente e que desapareceram em questão de segundos. Todos estes elementos compõem o mistério que gravita em torno do outro mundo e mediante a falta de explicação, a melhor opção é evitar os pontos onde estes seres aparecem, ao menos por um tempo porque as assombrações podem ser momentâneas. Esta vivência de Adriano no que se refere à interrupção no funcionamento da moto no momento em que está dirigindo também aconteceu com outras pessoas e em muitas ocasiões o mistério se coloca porque não são estradas ou matos conhecidos como assombrados e não fazem parte, portanto, de um imaginário coletivo. Um exemplo disto me foi contado pelo fisioterapeuta João Pedro - à época estudante de graduação – por meio da rede social *Facebook*. Segundo ele, alguns eventos começaram a ocorrer em um lugar que não possuía o histórico de aparições.

E aí Marcelo? Caso paranormal aqui [São Pedro]. Começou semana passada. Duas pessoas viram uma mulher loira com vestido branco lá no mato para cima da escola. E depois os meninos da roça que tinham jogado bola e estavam indo embora, viram ela também no meio do morro lá. É nesse morro que o Rodrigo, que estudava comigo, estava subindo a noite e a moto perdeu a força. Está acontecendo isso direto, se subir lá à noite a moto vai perdendo a força. O povo vai levar o padre lá. (JOÃO PEDRO, fonte digital via *Facebook*, 10/09/2017, 24 anos, Caldas)

Este tipo de assombração capaz de parar o funcionamento de uma moto ou fazer com que o motor perca força coloca, além do mistério, um outro ponto relevante. Este tipo de acontecimento, em momentos que antecederam a popularização das motos, não era incomum e, em muitos casos, o cavalo não conseguia caminhar direito porque a assombração subia na sela em sua parte traseira. Em narrativas mais antigas que se ocupam das vivências de pessoas mais velhas e de algumas, inclusive, falecidas, a presença deste animal era corriqueira em virtude do seu uso facilitador para o transporte pessoal. As distâncias mais longas eram

²⁶⁹ Segue um relato de Rosa sobre a casa em que ela trabalhava e os eventos ocorreram em uma temporalidade próxima da gravação da entrevista. Segundo ela, “Eu vi uma pessoa deitar comigo. Deitou e foi me empurrando. E aquele peso da pessoa me empurrando, sabe? E eu queria falar, eu não conseguia e queria levantar e não conseguia. Aí deitou e foi me empurrando. Aí a outra empregada também, a Rosângela, pergunta para ela que te conta, também aconteceu isso com ela. Só que ela ficou mais apavorada, porque eu levantei e fui rezar depois que aquela pessoa deixou eu. Eu rezei né? Tudo e ela acordou suando ‘mãe, eu não estava dormindo’. Ela disse que a pessoa sentou e começou a carcar, assim, no colchão (gesto de afundar). Aí ela falou assim, ‘Aqui eu não durmo mais’”. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

percorridas a cavalo e as menores eram feitas caminhando. As pessoas saíam pela noite, em certa medida, apenas por necessidade e a possibilidade de encontro com uma assombração, pelas estradas de terra do município, era real²⁷⁰.

Segundo contou Joaquim Venâncio, perto do bairro Antônio havia um bruxo chamado Zé Ireno. Após a sua morte, as pessoas que passavam em uma parte específica da estrada tinham dificuldade de continuar o caminho porque ele subia na garupa do cavalo causando um peso enorme para o animal. Em outra narrativa, para o lado do Botafogo, uma assombração também subia no cavalo que não conseguia manter o ritmo de suas passadas. Ela foi relatada por Rita e vivida por seu pai. Segundo a narradora, era uma alma desconhecida uma vez que sua família não sabia a quem pertencia ou porque aparecia naquele trecho “Era uma alma perdida, que se perde e vira assombração. Dava um peso no cavalo, relinchava e não saía do lugar. Deu o que fazer para chegar em casa. Quando chegou lá, ele já amanheceu morto, o cavalo.” (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas). E em outro caso:

O Mané [do Juquita] estava indo, quase pelo mesmo caminho, indo para Santa Rita [de Caldas]. Ele estava meio atrasado para chegar em casa, era onze e pouco da noite, à cavalo, com a capa própria para andar. Estava frio. Ele quis “cortar” caminho, um atalho, chegou uma certa altura de um morro que o cavalo deu de “arriar” na parte traseira, sabe? E parece que montou um [alguém] na garupa dele, ele sentia o respirar da pessoa no pescoço, perto da capa [pausa]. Ele sentia a respiração. Começou a rezar, mas não saía o pedaço da Ave Maria e ficou desorientado. O cavalo não andava. Com muito custo ele conseguiu rezar um Creio em Deus Pai, um Credo. Assim que ele terminou de rezar o Credo, aquilo aliviou, saiu de trás da garupa, ele continuou e disse que nunca mais foi à noite para a casa. Ele não sabia dizer ao certo o que era que respirava. (CIBELE, entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas)²⁷¹

Esta comparação entre tempos históricos diferentes, separados por décadas, elenca que a modernização do campo – as motos, a energia elétrica e o asfalto em alguns lugares²⁷² - não se configura como um fator que contribuiu para a descrença nas assombrações. O mesmo pode ser pensado sobre a cidade, onde elas também aparecem – nas igrejas, no cemitério, nas casas, nas ruas mais escuras além de lugares improváveis - e aliás uma mula sem cabeça foi avistada há alguns anos²⁷³. As assombrações permanecem e se anteriormente subiam nos cavalos, hoje

²⁷⁰ Meu avô contava que em uma determinada noite quando estava voltando para a casa, uma assombração em forma de caixão o acompanhou por um certo tempo. Ele corria com o cavalo e um caixão o seguia. Quando diminuía o ritmo, o caixão também, de modo que ele não conseguiu se distanciar e o caixão também não se aproximou. Isto perdurou até o momento em que ele passou por uma porteira com um mata burro.

²⁷¹ A oração do Credo é comumente conhecida em Caldas por possuir grande eficácia para espantar uma assombração repentina. Assim, é um modo de mandar embora a aparição e, em certo sentido, de controlar as forças manifestantes do além.

²⁷² A luz de São Pedro continua a ser avistada pela população que passa por aquele lugar específico, mesmo mediante a pavimentação da estrada que liga o distrito à cidade.

²⁷³ “Tem agora uma recente de onde estou morando. Aqui em Caldas. Falaram para mim que tinha a (...) mula sem cabeça. Não é possível que tem isso aí? Daí (...) esses dias para trás eu estava em casa, acho que era uma quinta-

sobem nas motos ou adentram os carros e, deste modo, esta ótica na qual são lendas, cultura popular – em um sentido pejorativo - ou crendices, não passa de um olhar externo que rejeita a convivência com a população e observa as suas crenças como resultados de uma falta de esclarecimento, no sentido kantiano do termo.

Uma outra narrativa que pode ser encaixada nesta perspectiva que envolve o mistério me foi contada por Rosa e particularmente me chamou a atenção em virtude de conhecer a mulher pessoalmente que havia morrido. Segundo a narradora, algum tempo depois de sua morte, as pessoas começaram a ouvir determinados barulhos em sua casa – luzes acendendo, passos e uma vassoura passando no chão. Estas manifestações culminaram na saída de moradores que haviam alugado a casa, fato que é bastante comum quando estes tormentos emergem subitamente e passam a ocorrer com certa frequência no cotidiano.

Dizem que a “Lurdes” está aparecendo ali na casa dela. Ela apareceu para a moça que está morando lá agora. Acho que se chama “Vanuza”, trabalhava no Oswaldo [...] Ela era uma ótima pessoa, assim, sabe?. A moça contou que viu ela semana passada dentro da casa [...] ela não quer ficar mais lá. “Eu rezo, faço minhas preces em nome do senhor Jesus. Quem estiver perturbando aqui que vá para outro lugar (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)²⁷⁴

Ao ser, de um certo modo, afetado no sentido do impacto da notícia sobre mim, afinal eu nunca havia passado por esta experiência e por, justamente, conhecer Lurdes em vida, mesmo que superficialmente, a grande interrogação desta trama eram os motivos da mulher estar aparecendo em sua casa, uma vez que entre os vizinhos era vista como alguém de bem ou como falou Rosa, era uma boa pessoa. Tanto a narradora deste caso quanto outras pessoas que tiveram acesso a ele e conheciam Lurdes, não souberam esclarecer os motivos de sua alma estar ali na sua antiga residência. Inclusive, dentro dos parâmetros culturais locais para as aparições das almas de moradores mortos – cometer um pecado grave ou ter sua vida interrompida subitamente, como um assassinato -, esta situação não correspondia simbolicamente.

É neste sentido que incorporei a narrativa ao mistério, posto que a única certeza era a identidade da assombração ao passo que as explicações eram nebulosas. Ela estava aparecendo ali, nada mais. Um certo tempo depois, os eventos cessaram. Mas, a representação sobre a casa permanece na memória coletiva, o que dificulta, para quem acredita, na locação do imóvel. As

feira, eu estava assistindo jogo (futebol). Acabou e eu fiquei ouvindo uns comentários lá do jogo. Já era tarde, duas e meia da manhã e nisso, do nada, escutei um barulho de um, parece um cavalo passando na rua. Achei muito esquisito e saí para fora e não vi nada. Daí me veio o lance que falaram da mula sem cabeça.” (LUÍS, 25/07/2015, 31 anos, Caldas).

²⁷⁴ A aparição da alma de Lurdes em sua casa ocorria no momento em que eu estava em Caldas e durante a gravação da entrevista, as pessoas que moravam na residência, ainda não haviam se mudado. Porém, poucos dias depois, a casa foi desocupada, uma vez que elas não suportaram a quantidade de manifestações do outro mundo.

peessoas evitam alugar residências com este tipo de histórico ou as que possuem um potencial de se tornar assombradas, como aquelas em que alguém foi assassinado. Nestes casos, mesmo que não tenham relatos, o medo de um contato é concreto e, em virtude de sua possibilidade, muitos caldenses sequer cogitam morar. Rosa me contou ainda uma outra história ocorrida com a sua vizinha e que desembocou na mudança da casa.

Essa vizinha aqui conta que ela estava na casa. Ela conta que viu uma mulher, o cabelo era enorme, sabe, na hora que ela entrou na cozinha. No outro dia, eles mudaram. Não quis ficar lá. A casa é ali onde termina o asfalto, aqui na estrada do Rio Verde. Tem uma entradinha, assim. Foi lá. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Esta questão do desconhecimento não necessariamente se apresenta em narrativas que contém características semelhantes. Adriano me contou sobre um laticínio assombrado em São Pedro. Atualmente, o barracão está desocupado e a população ouve barulhos pela noite e, até mesmo, um em que o telefone toca. Segundo ele, a falência da empresa está ligada à purgação da alma do antigo dono que foi trapaceado pelos sócios e estes barulhos que atormentam aqueles que passam pela entrada do local, para Adriano, representam a continuidade do apego à materialidade, iniciado em vida e que se estendeu para além dela. Esta explicação do narrador continha alguns elementos da doutrina espírita e o nome de Alan Kardec foi mencionado na entrevista de modo que estes foram incorporados ao modo como ele interpreta a realidade ao seu redor. Desta maneira, mesmo que a nível individual, haja vista que não existe em Caldas um templo kardecista, é notável a cultura em movimento a partir da incorporação de aspectos de outra religiosidade ao catolicismo popular²⁷⁵. Isto sugere uma outra interface do hibridismo religioso e mediante a dinâmica de circulação dos causos de assombração, provavelmente, outras pessoas tiveram acesso a este tipo de explicação, mesmo que a rejeitando enquanto verdade.

Tal como a casa de Lurdes, outras residências são apontadas como assombradas. De um modo geral, enfrentam problemas de locação ou os moradores ficam pouco tempo a partir do início das manifestações. Um exemplo disto era uma casa localizada na rua Barão do Campo Místico, conhecido popularmente de “Vai e Volta” por não ter saída. Nela, alguns moradores me contaram que não era possível morar porque eram ouvidos correntes arrastando no quintal.

²⁷⁵ Um outro exemplo que evidencia o catolicismo popular em movimento diz respeito ao caso mencionado por Rosa e vivenciado também pela outra empregada doméstica. Esta contou para sua irmã que “(...) falou assim ‘Eu vou lá fazer uma oração Seicho-No-Ie e fazer uma oração para os antepassados dela. Marcelo, o que que é isso? Isso não é bem uma religião, como que vou te explicar? (...) A gente reza para os antepassados. Aí começamos a rezar. Não sei quem está lá, se é gente que foi dona daquela casa. Ela fez a prece para aquela pessoa que estava ali. Aí, depois a Rosângela dormiu ali e não aconteceu nada e eu dormi no quarto também e nada.’” (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas).

No interior da casa, os contatos se davam por meio de passos e da descarga do banheiro que funcionava sozinha durante a madrugada. Ninguém soube apontar uma explicação para tais eventos, era apenas assombrada. O mesmo ocorre com uma casa que pertence a Epamig (Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais) e é destinada apenas aos funcionários.

Há cerca de dez anos, houve um incêndio que danificou toda a estrutura. Não houve feridos ou mortos. Até aquele momento não existia qualquer tipo de menção sobre as aparições. Algum tempo depois, surgiram conversas de que ela estava assombrada e mesmo com a reforma da casa, ninguém mais optou por morar nela. Um caldense me contou que estudava no Colégio Uriel Alvim no período noturno e com mais quatro colegas da sala decidiram, ao fim da aula, pular a cerca e ir até o lugar. Os jovens estavam conversando em roda dentro da casa - naquele momento já reformada – quando dois observaram uma figura olhando para o grupo. Não era possível vê-la com nitidez porque estava de noite e a única claridade era a iluminação da cidade.

O que ambos viram foi apenas uma parte da silhueta e a cabeça, como se a assombração os tivesse observando sem querer ser notada. Ela estava semiescondida atrás de uma pilastra. Ao ver aquilo, os dois, com passadas rápidas, foram em sua direção. Os outros não viram. Ambos acharam que se tratava de uma pessoa, algum tipo de vigia da propriedade e que poderia causar algum problema legal, como chamar a polícia. A figura estava em torno de cinco metros do grupo e os dois demoraram poucos segundos até o local onde observaram aquele ser. Ao chegarem, não viram nada e nem ouviram passos. Aquilo desapareceu. O grupo ainda procurou dentro da casa com as lanternas de celulares, olharam na parte externa e nada. Se tratava de uma assombração.

A falta de explicação para que esta casa se tornasse assombrada bem como para a identificação da assombração da pilastra contrasta com outras narrativas contidas na dissertação de Ribeiro (2012). Na Ilha da Feitoria em Pelotas (RS), ocorreram dois incêndios e culminaram na morte de algumas pessoas, inclusive de crianças. A partir deste evento trágico, assombrações passaram a ser vistas ou ouvidas, o que forçou famílias a se mudarem da ilha que foi sendo abandonada aos poucos.

Segundo o que me dizem as pessoas, as assombrações que aparecem na Ilha da Feitoria estão associadas ao episódio do incêndio, onde faleceram as crianças. Depois disso, nas palavras dos narradores, uma maldição tomou a ilha. O fogo acabou sendo a causa do deslocamento de muitas famílias de pescadores para a Colônia Z-3 (RIBEIRO, 2012, p. 102)

Nesta comparação, é visível que as manifestações não são consequências diretas do incêndio, mas das mortes, ou melhor, da vida interrompida daquelas pessoas, sobretudo das crianças, e de todo o contexto do sofrimento de suas almas ao contrário da casa na Epamig,

onde ninguém morreu e cujas manifestações são enigmáticas. Também observei este tipo de mistério em uma narrativa contada por Wilson em que uma casa no bairro Rio Verde que apareceu para ele e para seus dois amigos.

Uma vez ali, para o lado do Rio Verde, né? Perto da casa de um amigo meu [...] Ali, eu e dois amigos gostávamos de passar. A gente sempre varava²⁷⁶ na gruta e voltava pelo asfalto. Gostava de gandaiar quando era moleque. Eu devia ter mais ou menos uns quinze anos. E aí, a gente foi dar uma volta em um dia lá e estava quente. Era umas duas horas da tarde mais ou menos. Estava bem quente. Deu uma sede [...] e chegando, a gente passou várias encruzilhadas ali, né? A gente já sabia os caminhos tudo. E a gente estava indo e pedimos água numa casa, vimos uns cachorros latindo. Tinha uns quatro cachorros lá. Aí, pedimos água para uma pessoa, estava morrendo de sede, né? Aí saiu uma velhinha lá, conversou com a gente e trouxe umas canecas d'água para nós, beleza. E fomos embora, tranquilo. Foi um dia normal como outro, a única diferença é que outras vezes que a gente passou por lá não tinha parado para beber água porque era à noite. Gostava daquele negócio de assombração, cagava de medo, então, mas achava divertido passar uns arrochos. E aí, a gente voltou, né? Mais ou menos uma semana depois e estava no meio do caminho ali. Resolvemos beber água “Vamos passar naquela casa, né? A gente bebe água lá e já era. Dá uma descansadinha e vai embora.” Sumiu a casa. (Wilson, entrevista, 21/07/2021, 50 anos, Caldas)

No momento em que o entrevistado afirmou o desaparecimento da casa, eu perguntei se em algum outro momento eles a tinham visto. Ele respondeu que a viu apenas naquela oportunidade e que retornaram para encontrar, porém sem sucesso. Inclusive, entraram em uma encruzilhada que levava para um lugar mais alto onde poderiam vê-la com mais facilidade. A casa não foi mais vista, mesmo ele voltando inúmeras vezes naquele caminho. W.T.S. me disse, ainda, que não sabe quem é a mulher e nunca mais a viu. Contudo, esta não foi a única vez que viu uma assombração na estrada do Rio Verde²⁷⁷. Em uma outra ocasião e na companhia de um amigo, viram um velho andando na frente, segurando uma espécie de bengala e na companhia de um cachorro. Durante a caminhada, a distância entre eles era mesma. Mas, depois de uma curva o homem sumiu. Eles decidiram correr para ver onde o velho estava e não o encontraram.

²⁷⁶ Varar é uma categoria local que significa atravessar, sendo usada em várias ocasiões, não apenas no sentido de referir a espaço.

²⁷⁷ Gilberto também me contou histórias sobre o Rio Verde, a maioria ouvida de moradores do bairro. O aparecimento de almas era comum, principalmente próximas de cruzeiros ou de altares que simbolizam um espaço de morte e guardam a memória do falecido a partir da inscrição de seu nome. O relato que me foi escrito, uma vez que ele não quis gravar a entrevista, mesmo depois de dias intermitentes de convívio, se debruça sobre uma pescaria. Gilberto e um amigo caminhavam até um ponto considerado ideal. Para chegar no lugar, deveriam passar por uma mata densa, cujas copas das árvores de amontoavam, o que deixava a estrada mais escura. Ao terminarem a pescaria, por volta das nove e meia da noite, eles estavam voltando e no momento em que atravessavam a mesma mata, Gilberto segurando uma lanterna improvisada feita com vela, encontraram uma árvore tombada no meio da estrada. Suas folhas amareladas brilhavam no escuro. Com medo de comentar sobre o assunto e acarretar na aparição de uma assombração, eles passaram pela árvore em silêncio e foram embora. No outro dia, ele voltou ao lugar, durante a manhã, para averiguar se aquela árvore grande ainda estava tombada na estrada de terra e constatou que ela não estava lá e não haviam sinais de remoção. Ao final do documento escrito, Gilberto, um profissional aposentado do Direito, levantou o seguinte questionamento: seria uma assombração ou algo que “reclamasse por uma explicação racional?”

Alguns quilômetros para frente, perguntaram para um morador do bairro e mesmo descrevendo suas características, lhes foi dito que o velho era desconhecido e, portanto, não pertencia à comunidade.

Este tipo de caso no qual se encontram pessoas desconhecidas é comum e, por isso, não se sabe se é alma de algum morador ou um outro tipo de assombração. Neste contexto, raros são os encontros com estas várias aparições ao mesmo tempo, como se formassem uma procissão. Durante toda a pesquisa, apenas três pessoas me disseram ter encontrado a procissão das almas ou procissão dos mortos. Uma delas, uma cabeleira da cidade, disse que a encontrou no retorno de uma caminhada ao distrito de Pocinhos do Rio Verde e já estava de noite. Ela estava voltando quando encontrou com uma multidão, vindo ao seu encontro e todos estavam segurando velas. À medida que se aproximou, não reconheceu sequer uma pessoa. Uma outra pessoa que a encontrou, descreveu da seguinte maneira:

Aí no mesmo dia, olha só que coincidência. “Vamos pedir fogo para o Mané Vitor.” e aquela procissão vindo de encontro, mas já estávamos perto da igreja do Botafogo ali, sabe? Aí nós passamos ali e na hora que íamos atravessar o Salvador ali, parece que tem um negócio de moer arroz, essas coisas e [procissão] subindo aquilo ali. Nós vimos, vinha vindo de encontro para o lado do meu avô [casa] [...] Eu vi a cara do Mané Vitor direitinho. Parecia que estava com uma vela grande e vi a cara dele direitinho. Aí quando ia chegando perto de nós tinha uma cerca de arame ou um córrego, sei lá, aquilo lá começou a subir assim [pelo morro]. [...] Era uma procissão inteira, mas nós conhecemos uma pessoa só. Nós achamos que era algum rezador de terço [porque] tinha muito negócio de rezar terço lá no Botafogo. Nós nem imaginamos que era assombração. [...] Nós nem chegamos a encontrar [...] nós estávamos indo de encontro, né?, eles subiram para cima. Aí quando nós vimos que era assombração nós ‘corremos’ para casa do meu avô sabe? (LÁZARA, entrevista, 10/10/2017, 64 anos, Caldas)

Este tipo de procissão não é uma exclusividade caldense. Existem relatos em outras cidades, como Mariana e Ouro Preto, em Minas, ou Iguape e Mogi das Cruzes, municípios paulistas. Todavia, aqui estou me referindo às assombrações, uma vez que, entre o século XIX e o século XX, havia um ritual religioso, também conhecido como lamentação das almas, em que um grupo de homens “percorre as ruas e as estradas dos povoados do interior, vestidos de túnicas brancas e cobertos por capuzes branco em forma de cone com orifícios para os olhos.” (TEIXEIRA, 2009, p, 27). Em Caldas, a referida procissão designa almas que vagam pelo mundo material e que cuja vida pode ter sido finalizada antes da temporalidade prevista por Deus. Porém, em ambas as narrativas as mulheres que as viram não conheciam os mortos que a compunham - à exceção do citado Mané Vitor que, inclusive, estava vivo – e tão pouco não souberam informar quando, onde e a frequência com que aparecia.

Ginzburg (1988) trouxe algumas informações que apresentam semelhanças com estes causos caldenses. Na obra, o historiador menciona o “Exército Furioso”, um grupo de pessoas que morreram prematuramente, como soldados.

Um padre, seguindo à noite por um caminho, ouviu de repente um fragor semelhante ao de um exército em marcha; e eis que lhe aparece um ser enorme, armado com uma clava, seguido por uma multidão de homens e mulheres, alguns a pé, outros a cavalo, atormentados cruelmente por demônios. Entre eles, o sacerdote reconheceu muitos indivíduos conhecidos dele, mortos havia pouco tempo, e ouviu os seus pungentes lamentos. (GINZBURG, 1988, p. 69)

Esta narrativa remonta ao século XI e ocorreu em Paris. Ginzburg trouxe relatos semelhantes de outras partes da Europa, como Berlim, de modo a comparar histórico e simbolicamente com a procissão dos mortos presente na confissão de uma benandanti²⁷⁸ ao Santo Ofício e refletir sobre a difusão da crença no continente. Ela via os mortos caminhando, às sextas e aos sábados, e estes dirigiam às suas antigas residências. Ao chegar nelas, comiam e deitavam em suas camas para descansar. Ana enxergava as almas, mas a crença era partilhada pela população.

Nessa forma, a crença conservou-se nas tradições populares de toda a Itália (e não apenas da Itália), do Piemonte ao Abruzzo e à Sardenha. No dia 2 de novembro, dia de Finados, os defuntos atravessam a aldeia em longas procissões, carregando velas e entrando nas casas que lhes pertenceram, onde a piedade dos vivos preparou bebidas, alimentos e camas limpas. (GINZBURG, 1988, p. 64)

Se em Caldas a procissão dos mortos é mais rara em virtude do número de relatos que existem, outros tipos de aglomeração não se configuram desta maneira e se concentram nas igrejas, principalmente na Matriz, onde, de tempos em tempos, alguém vê algo suspeito no sentido de ser algum tipo de manifestação do outro mundo. Almas de madrugada já foram vistas ou ouvidas lamentado em conjunto bem como alguns moradores já viram, pela madrugada, “pessoas” atravessando a porta da igreja quando esta estava fechada. Em torno de um século atrás, o memorialista trouxe, em poucas linhas, alguns relatos sobre as assombrações e neles há a menção da Matriz. Segue o relato: “Um que fora em vida rico senhor de escravo agora se abrigava insepulto sob o telhado da Matriz. Muitos o viram. Eu, em frustradas tentativas, feitas pela tribuna da igreja velha, não consegui identificá-lo” (PIMENTA, 1998, p.125). Assim, é do conhecimento popular que esta igreja se configura como assombrada, talvez, porque ali fora o

²⁷⁸ “Por outro lado, o mesmo elemento reaparece, com um significado diverso, nas confidências feitas por Anna, a Ruiva – uma das benandanti que afirmavam ver os mortos – às vizinhas: ‘nas sextas-feiras e sábados’, dizia ela, ‘era preciso arrumar as camas cedo, porque nesses dias os mortos costumam chegar cansados e deitar nos leitos de suas casas’. A comida é preparada, nessa variante do mito, não mais com a intenção propiciatória, mas para restaurar os mortos, que em certos dias ficam cheios de nostalgia pela antiga habitação e, cansados da sua vida errante, pedem acolhida, repouso e alimento.” (GINZBURG, 1988, p. 64)

cemitério local até a metade do século XIX. De todo o espaço que compreende o templo, a sua parte inferior, chamada Sedinha, é o *locus* por excelência das assombrações, capaz de amedrontar coroinhas e toda a equipe de leigos adultos que auxiliam os párocos²⁷⁹.

Esta ideia de que a igreja reúne as almas dos mortos se articula com uma fala da benzedeira Rosana. Ela me disse que os templos católicos depois da meia noite são ocupados pelas almas. Observei um tipo de narrativa semelhante em Ouro Preto, na Capela das mercês, onde conta-se que um homem, chamado João Leite, era zelador e dormia na sacristia. Em uma certa noite, ele viu uma claridade no altar e achou que eram ladrões. João se levantou e foi até o local, quando percebeu que a igreja estava com os lustres acesos e cheia de fieis. No altar havia um sacerdote que celebrava a missa. Ele não reconheceu o padre de costas porque a sua nuca estava sem cabelos. Aqueles que assistiam a missa trajavam vestes pretas, estavam ajoelhados e com a cabeça baixa. Quando o sacerdote disse as palavras “*Dominus vobiscum*”²⁸⁰, João Leite percebeu que ele era uma caveira bem como os seus assistentes e saiu por uma porta que ligava a igreja ao adro - até aquela noite ela comumente ficava trancada²⁸¹.

Estes contatos de primeiro grau com as assombrações e que são inexplicáveis também emergem a partir de passos que seguem as pessoas em determinados lugares e por um certo tempo. Quando a origem não é identificada, são chamados de trupés e estes representam apenas barulhos, não possuindo um contato visual. Aqui vale reiterar o quanto o catolicismo popular fornece referências explicativas que permitem a interpretação de acontecimentos cotidianos. Estes passos são pensados como trupés a partir do momento em que a sua origem não é explicada e no sentido prático se assemelham aos barulhos não reconhecidos ou aos objetos que caem. Rosa disse ter passado por estas situações em algumas vezes em sua vida. Em uma certa ocasião, ela e uma vizinha estavam voltando da missa e na rua do cemitério começaram a ouvir passos atrás. Ao olharem, não havia uma pessoa. Aceleraram o ritmo de caminhada e alguns metros à frente tudo se normalizou. Em uma outra vivência, quando estava no mato recolhendo lenha para o fogão, junto de uma amiga e vizinha, o mesmo aconteceu. Porém, desta vez o barulho estava à sua frente.

Nós fomos buscar lenha, aí eu estava [...] aí eu fiz o meu feixe de lenha e a minha companheira estava amarrando o dela e eu escutei um barulho, só que achei que era ela. Aí fui acompanhando aquele “trupé”, pensando que era ela. E eu fui descendo mato abaixo. Na hora que eu olhei, assim, juro por Deus, aí eu vi ela com a blusa verde [longe]. Aí eu falei “Margarida, olha o ‘trupé’, eu estava acompanhando o ‘trupé’”. Depois eu não consegui colocar o feixe de lenha na cabeça, ela que colocou [...] Eu

²⁷⁹ Vultos e passos são vistos e ouvidos sem que tenha alguma pessoa no local.

²⁸⁰ O senhor está convosco (tradução minha).

²⁸¹ Conto extraído da compilação *Estórias e lendas de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro* (1962) e organizada por Mary Apocalypse.

já tinha arrumado minha lenha. Já tinha amarrado. Só que eu não entendi. Na hora que vi uma pessoa andando e fui seguindo e ela [amiga] estava no lugar e eu descendo para baixo para o mato. Já tinha andado um tanto bom. É, você vê assombração, não precisa ser de noite. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Uma situação similar ocorreu comigo quando, em grupo, estava buscando leite na quinta-feira da Semana Santa. Em um trecho da estrada para São Pedro, antes de uma pequena plantação de eucaliptos, passamos a ouvir passos e barulhos de pequenos galhos se quebrando ao nosso lado, mas no pasto do outro lado da cerca. Olhamos e não tinha qualquer tipo de animal, como um cavalo, uma vaca ou, mesmo, uma pessoa. A noite estava clara devido à lua cheia, o que facilitou uma interpretação coletiva: se tratava de uma assombração que, paralelamente, nos acompanhava. Quase que instantaneamente e sem iniciar uma discussão sobre o que era aquilo, aumentamos o ritmo da caminhada com os trupés do nosso lado.

5.4 O sofrimento das almas, os deboches, os desafios e outras circunstâncias

Existem alguns contatos com estes seres do outro mundo que são difíceis para encaixar nos paradigmas que decidi utilizar como formas de classificação. Sendo a ciência menos complexa do que a realidade, alguns relatos que me foram contados, não se encaixam plenamente como assombrações ligadas ao diabo, a deus e ao mistério – categoria analítica que eu utilizei e não se comporta como uma categoria êmica, apesar de poder ser entendida como uma experiência próxima no sentido trabalhado por Geertz (1997) ao ser uma palavra do léxico local. Existem formas de ação das assombrações que escapam a estes modelos teóricos da ciência independentemente daqueles que o antropólogo possa, porventura, escolher na escrita da etnografia.

Este pode ser o caso das almas que vagam pelo mundo dos vivos, mas não as que são provenientes de uma punição de Deus, como Catarina Valera, ou cujos motivos são desconhecidos da população, como Lurdes. Neste contexto, se trata das almas de pessoas cujas mortes aconteceram de forma prematura ou trágica por meio de assassinatos. Muitas são ouvidas a partir de ruídos de lamentação ou gemidos de lamúria e são ligados ao sofrimento, ou seja, são almas de pessoas mortas que clamam por ajuda e seus contatos com os vivos podem ser para lembrá-los de que não se pode matar um semelhante ou para pedir orações, missas e o acendimento de velas para que sejam deslocados para o outro mundo. Este modo específico de purgação da alma pode ser pensado a partir do supracitado “Exército Furioso” estudado por Ginzburg (1988). Concepções semelhantes também foram registradas e estudadas por Jean Delumeau (1989) em países como França e Inglaterra.

Mais geralmente, tinham particular vocação para a vagueação post mortem todos aqueles que não se haviam beneficiado de algum falecimento natural e, portanto, tinham efetuado em condições anormais a passagem da vida à morte – logo, defuntos mal integrados a seu novo universo e, por assim dizer, “mal em sua pele”. A essa acrescentava-se uma outra categoria de candidatos fantasmas: aqueles que haviam morrido no momento ou na proximidade de um rito de passagem que, por essa razão, não se realizara (fetos mortos, casados falecidos no dia das bodas, etc). (DELUMEAU, 1989, p. 95)²⁸²

Acerca destas almas perdidas, resultadas de homicídios ou acidentes, Sebastiana me contou, mais de uma vez, a história de seu tio que foi assassinado na estrada de terra acima da sua casa. A família fez o ritual católico e como de costume na religiosidade popular, uma cruz foi colocada no local exato onde ele teve a vida cerceada, um símbolo com um sentido mais do que o religioso. Ela atuou como uma amostra ao povo do bairro sobre a injustiça cometida e permaneceu na memória daqueles que cruzavam com a cruz na beira da estrada. Sebastiana chegou a morar na casa em sua juventude e mesmo anos depois do crime – ela não havia nascido quando ocorreu -, em algumas noites, ela disse ver algumas almas – se referiu a elas como uma procissão - que se dirigiam do ponto da morte até a casa.

Porque é como nesta cruz que foi matado o meu tio, irmão da minha mãe e eu não cheguei a conhecer. Eu não existia, que até falando desse assunto, vinha essa procissão até na minha casa. E via os vultos. Eram pessoas e você não via os rostos e tinha um pano branco coberto, não via. [...] Tampava assim e você não via. Só ouvia aquele gemido que vinha do lado da casa. [...] [vinham] andando, vinham da cruz [até] ali na casa. Isso aí eu morei ali muito tempo, tive meus filhos quase tudo lá e era isso. (SEBASTIANA, entrevista, 31/07/2012, 77 anos, Caldas)

Este tipo de assombração em que se coloca em evidência algum tipo de assassinato, também apareceu em uma história contada por um jovem há alguns anos e se referia à um homicídio ocorrido na cidade. Segundo ele, a alma do falecido aparecia no portão da casa e gritava seu nome do seu algoz, como se alguma pessoa o estivesse chamando. Em todas as vezes que isto ocorreu, ela saía para ver e não havia ninguém, inclusive durante o dia. Até o momento que esta pessoa percebeu ser a alma do morto. Enraivecido com tal situação, o jovem me disse que ela falava em voz alta algo no sentido de ter matado em vida e que também iria matar no inferno.

Em 2020, quando estava conversando com o benzedor Hélió na porta de sua casa e após ser benzido, ele me contou a aparição de uma alma à porta de um rancho em que ele passava a

²⁸² A última parte desta citação sobre os ritos de passagem é emblemática em virtude de possibilitar uma ligação com algumas narrativas locais, como de Catarina Valera que realizava abortos ou da mulher de branco que saía do cemitério e que pode ser a alma de uma noiva falecida nos dias que antecediam seu casamento.

noite sozinho, elencando a proximidade entre as assombrações e as práticas de benzer no catolicismo popular local.

Aquilo que mais me chamou a atenção foi um caso de assombração que ele vivenciou em um rancho isolado no bairro Rio Pardo. Hélio disse que estava sozinho de noite quando bateram na porta. Ao abrir, estava um homem grande do meu tamanho com uma calça de brim, uma camisa de feita de saco e que lhe cobria os braços. Contudo, este homem não tinha a cabeça. Em seu lugar havia uma fumaça saindo e fazia um barulho de assobio que me pareceu, no modo como ele contou, com uma chaleira. Essa alma, ele disse após eu perguntar a quem pertencia, era de um homem morto pelo irmão em uma briga por causa de uma plantação de feijão. Hélio disse também que a assombração o atormentou durante toda a madrugada, “cavucando” [cavando] a parede e jogando terra nele enquanto estava deitado, além de trocar a frequência do rádio. Ele disse também que não havia jeito de ir embora de noite porque o lugar era lotado de lobos, onças e cascavéis. (anotações de campo, Caldas, 16/07/2020)

Estas vítimas de crimes, como as mencionadas acima, também compõem o contexto estudado por Flávia Pires (2007) no município de Catingueira, Estado da Paraíba. Em sua etnografia, ela propôs uma divisão entre crianças e adultos porque a compreensão acerca das aparições do outro mundo apresenta variações entre estes grupos etários. Para elas, os “mal-assombros” possuem matéria corporal e, por isso, incorporam uma gama de seres, como os lobisomens, vampiros ou bruxas. Neste ponto, a antropóloga elencou a influência da televisão na constituição deste imaginário. Diferentemente das crianças, a categoria entre os adultos envolve apenas as almas perdidas e tal como em Caldas são observadas pela dicotomia entre o diabo e Deus. Assim sendo, as almas de pessoas assassinadas além de caminharem pelo mundo dos vivos também são vistas pela população local, provavelmente, em lugares simbolicamente demarcados²⁸³.

Para um indivíduo adulto, mal-assombro, em poucas palavras é a alma de uma pessoa que faleceu e que, por algum motivo, estabelece contato com os vivos. Grande parte dos mal-assombros são almas que não encontraram seu rumo depois da morte. Algumas foram vítimas de mortes trágicas e, dado o caráter surpresa do seu falecimento, ainda não tiveram tempo para se acostumarem com a sua nova condição. (PIRES, 2007, p. 96)

São notáveis as diferenças antropológicas entre Caldas e Catingueira, a começar pelas categorias, assombração e mal-assombro. No município em que estudo, estas aparições incorporam vários seres distintos entre si, de modo que a crença nas assombrações é mais similar entre crianças e adultos. Em contrapartida, na cidade de Catingueira, parece haver uma ruptura que aponta para dois sentidos diferentes na mesma categoria, balizados, principalmente pela presença de matéria corporal. Os adultos acreditam apenas nas almas ao passo que, em

²⁸³ Como a sua pesquisa teve como centralidade a representação das crianças sobre o mal-assombro, não é possível aprofundar nas questões que versam sobre as almas dos mortos.

Caldas, assombrações como os lobisomens, os bichos ou os corpos secos fazem parte da memória coletiva e da crença local.

Estes causos também estão relacionados com o passado escravocrata do município em um contexto no qual as almas de pessoas barbarizadas se manifestam nestes espaços de sofrimento e tortura. Os relatos sobre estes contatos são capazes de contar a história social de uma outra forma, alcançando um patamar de conhecimento deste processo no tempo por uma via distinta daquela encontrada nos livros didáticos ou na *internet*. O contar de um caso de assombração pode possuir várias motivações e, neste caso, mesmo que não haja algum tipo de intenção instrumentalizada, as narrativas sobre as fazendas assombradas se tornam ferramentas educativas e elucidativas da história do país e, sobretudo, da história caldense. Assim, mesmo que não apresentem uma visão teórica ou mais ampla sobre esta temática, estes causos, por fazerem parte de uma crença, favorecem um ganho de consciência sobre estes séculos.

Os barulhos de correntes que se arrastam, os sons de lamentação, os passos ao redor da casa ou outras formas de contato aparecem em várias narrativas, mas quando ocorrem nestas fazendas possuem, no conhecimento popular, um vínculo com a escravidão e com o sofrimento da população negra. Uma destas narrativas foi contada por Maria Bruno e ocorreu com seus pais. Eles se mudaram para uma fazenda velha que pertenceu a um dono de escravos. Logo nos primeiros dias neste novo ambiente, sua mãe começou a ouvir barulhos no telhado. Ela saía e não via nada. Os tormentos continuaram, como objetos que caíam no chão. Em um certo dia, algo bateu na porta e sua mãe achando que era uma pessoa falou que se fosse assombração podia entrar porque não tinha medo. Em seguida,

[...] quando ela viu, tinha uma mulher na cozinha com ela, sabe? Só que essa mulher era desconhecida, ficou alguns segundos lá e depois desapareceu [...] ela se recusou a ficar nessa fazenda. Eles tiveram que se mudar por medo. (MARIA BRUNO, entrevista, 04/04/2012, 71 anos, Caldas)

De forma semelhante, Teresinha também me relatou histórias de seu pai nestas fazendas antigas. Em uma delas, localizada no bairro Coroadó, ele presenciou várias coisas e, segundo a narradora, existe até hoje e está abandonada.

Então, ele contava que ele ouvia rugidos de vaca altas horas da noite, sendo que a vaca dorme cedo. Ele via, escutava barulhos de correntes rodando pela casa. Portas que abriam e fechavam sem ter vento, sem ter nada, com tudo fechado. Ouvia arrastar de chinélos pela fazenda e vinha até a porta do quarto dele. Abria a porta e batia. Janelas que abriam, fechavam e batiam. (TERESINHA, entrevista 26/03/2016, 65 anos, Caldas)

Na dinâmica social ao longo do tempo, as narrativas de assombração podem sofrer modificações à medida em circulam entre os bairros e na história, e, neste processo, muitas se perdem, o que não é algo espantoso ao levar em consideração a oralidade e a memória. Em muitas ocasiões, a pessoa conta aquilo que de um certo modo lhe marca, seja por meio de uma experiência de contato pessoal, seja por ocasião de um relato de outrem. Acredito que muitas destas histórias que se perderam ao longo do tempo estão vinculadas à destruição destes espaços de memória, identificados como monumentos por Jacques Le Goff (2003) e que carregaram representações e reminiscências coletivas. A estes estou me referindo, em específico, às fazendas que outrora foram de homens escravocratas e que apresentaram, em algum momento, eventos relacionados às assombrações. Normalmente, outros tipos de moradia, como a casa da Epamig ou a de Lurdes, se tornam assombradas por um certo período de tempo, ao contrário das fazendas de escravos que são, na concepção popular, assombradas uma vez que demonstram o sofrimento histórico de centenas de pessoas. Com a demolição, resultada do processo de modernização, os lugares físicos da memória se perdem.

Desta maneira, à medida em que tais espaços foram derrubados, a memória que os circundava também foi se diluindo. Isto, contudo, não implica em apontar uma descrença em relação à existência destes seres de outro mundo, uma vez que, de um ponto de vista antropológico, eles continuam a aparecer e de uma ótica mais externa, as assombrações e os causos além de se adaptarem, como a relação entre os cavalos e as motos, novas aparições surgem. Esta última proposição indica uma espécie de ciclo em ambos, as aparições e as narrativas. As fazendas assombradas por almas de escravos ao serem destruídas parecem romper com esta lógica e, por isso, muitas se perderam na marcha do tempo de modo que encontraram o esquecimento ou uma nebulosidade no sentido de suas especificidades.

A narrativa a seguir, parece ser um contraponto ao que está sendo discutido neste momento, uma vez que é um caso conhecido bastante comentado no município. Possivelmente, sua permanência bem como a sua representação da fazenda se devem ao fato de que as manifestações do outro mundo são recentes em relação ao período escravocrata, ocorrendo há cerca de meio século e, por isso, são do conhecimento de muitas pessoas. Articula-se também a esta consideração, o fato de que a casa assombrada da fazenda não foi derrubada, ainda que esteja abandonada de um ponto de vista de estar ocupada por alguém.

A primeira vez em que a ouvi, foi de um adolescente do bairro rural Grotão. Luciano me contou sobre uma fazenda próxima aos Pereiras, cujo histórico era de uma propriedade que teve um funcionamento com base na mão de obra escrava. Décadas se passaram e o pai morreu. Ficaram na propriedade, três irmãs solteiras e de idade mais avançada, inclusive, o jovem

chamou este caso de “a casa das três velhas”. Elas moravam sozinhas e em algum dado momento, manifestações, como objetos que caíam no chão e barulhos de corrente, começaram a ocorrer e se intensificaram. As três se mudaram do lugar e as assombrações estavam relacionadas com aquele lugar de sofrimento.

Pessoalmente, esta história me chamou a atenção porque me lembrou daquela ocorrida em Borda da Mata. No momento em que estava conversando com Cibele – antes da gravação da entrevista e entre as narrativas que ela estava me contando, decidi lhe perguntar se ela conhecia esta do bairro Pereiras, tentando descrever do modo como o adolescente me disse. Ela se lembrou e depois, no momento em que a gravação ocorria, perguntei-lhe sobre o que se passou naquela casa. Ela me relatou do seguinte modo:

Elas eram muito católicas [...] solteironas, rezavam muito. Não se sabe se era provação ou se porque elas [...] os pais eram da época dos escravos e achavam [o povo] que foi castigo. Mas, sei, pelo o que meu pai contava, que elas estavam trabalhando, fazendo um café, [as assombrações] colocavam açúcar no saleiro, virava cocô de vaca, de galinha. Elas [estavam] dormindo, ateavam fogo no colchão, sem ter ninguém dentro da casa, a não ser as três, né? Também, outro detalhe, cortavam o cabelo delas no toco [curto]. Os espaldados das cadeiras viravam ao contrário. Derrubavam coisas da prateleira que eram muito grandes. Derrubavam panelas, xícaras, de tudo. Então foi preciso chamar um padre de Santa Rita [cidade vizinha] para fazer um exorcismo nelas, porque elas eram muito beatas e falavam que era coisa do demônio. Então, e aí o padre chegou lá, começou a rezar e tomou um pontapé no peito que o rosário arrebentou em mil pedaços. [...] Saíram da casa e vieram morar em Poços (cidade vizinha). A casa ficou fechada. (CIBELE, entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas)

Segunda ela, a pessoa que ficou na fazenda foi um parente delas, chamado Nenê Dias. Ela não confirmou se este morou na casa onde as manifestações aconteceram ou se ficou em outra na propriedade. De todo modo, ele ficou muitos anos com sua esposa e a filha Maria José. O casal morreu, a filha se casou e a casa ficou abandonada. Eu decidi perguntar-lhe também se ela achava que aquilo era uma espécie de castigo.

É [pausa] por causa dos escravos, judiavam muitos dos escravos. Era [pausa] talvez. Povos inocentes porque quem castigava mesmo era os pais, os avós, os antepassados delas, que tinham os escravos. Depois não se falou mais. (CIBELE, entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas)

Ao longo dos anos, fui me defrontando com este caso e ouvindo-o de outras pessoas que, necessariamente, não se conheciam. Mas, um detalhe interessante me foi dito por Rosa. No meio da prosa, ao contrário do que aconteceu na entrevista de Cibele, eu não perguntei sobre esta narrativa e, assim, ela emergiu espontaneamente como todos os outros relatos. Ela estava falando de uma fazenda assombrada no interior do Paraná e cuja história tinha sido contada por seu tio. Em seguida, após seu término, ela puxou o caso desta fazenda no bairro Pereiras.

Tem uma aqui no doutor Nei. Lá, sabe ali para cima do Sérgio Bellini tem uma casa do Dito do Mato e é tio dele quem me contou e está vivo. Você lembra daquele senhor João que tinha um museu aqui em Caldas? Ele levou esse pessoal [as irmãs embora]. Nessa fazenda, doutor Nei que comprou essa fazenda. Aí, então, se a pessoa pensasse, assim, “vou vestir uma meia”, a meia ia voando nos pés das velhinhas. Legal, né? [risos]. Aí elas pensavam em rezar, o terço ia voando nas mãos delas, mas foi uma coisa horrorosa. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Um ponto relevante desta versão diz respeito à continuidade da história quando as três irmãs estavam se mudando para Poços de Caldas. O homem que fez a mudança e as levou até a outra cidade contou a Rosa o que ocorreu durante o trajeto.

E o senhor João tinha um jipe e ele disse que foi levar essas velhinhas para morar em Poços de Caldas porque elas estavam com medo de ficar na fazenda. Aí ele disse que o jipe foi num peso, mas com um peso [...] Esse senhor João, não sei se está morando em Poços com a filha dele. Ele que levou no jipe, diz que foi no maior peso do mundo e diz que uma coisa ficava assim olha “hum hum hum” [onomatopeia] gemendo. Aí chegou lá, diz que o padre ia e benzia a casa. Diz que chegaram lá, acontecia a mesma coisa, lá em Poços, acompanhou elas [pausa]. A que casou com o Pedrinho Dias morreu faz tempo. Ele era tio do meu marido. (ROSA, entrevista, 06/01/2017, 58 anos, Caldas)

Este é o ponto que abre uma discussão popular: a fazenda é assombrada ou estava quando as três senhoras, herdeiras da violência de seus antepassados, moravam? As almas dos escravos pertencem à fazenda ou acompanharam elas, estabelecendo uma tranquilidade no lugar? Ou, a casa permanece assombrada e algo as acompanhou? Em se tratando destas possibilidades, ouvi diversas respostas diferentes, inclusive, informando que a casa permaneceu assombrada, estando abandonada atualmente e aquilo que continuou perseguindo-as era um castigo de Deus, mesmo estando distante daquele lugar de sofrimento em vida e de sofrimento *post mortem*.

Tive contato, ainda, com mais uma narrativa que exhibe este tipo de contato com o mundo material a partir de mortes simbolicamente prematuras dentro dos parâmetros do catolicismo popular. Ouvi de uma jovem estudante, por volta de 2019 e naquele momento cursava o ensino médio, um caso que envolveu a sua avó, décadas atrás. Ela era cozinheira e trabalhava em alguns fins de semana para determinadas famílias em confraternizações particulares. Em uma ocasião, ela foi contratada para fazer um almoço em uma fazenda perto da cidade. Ela não conhecia o lugar. Ao chegar na casa, foi recebida por uma família e fez o seu trabalho. Ela reparou que aquelas pessoas eram diferentes e quase não tocavam na comida, embora estivessem sentados à mesa. Após um tempo, ela decidiu ir embora. O impressionante veio depois. O contratante, alguns dias depois, a encontrou na rua e questionou os motivos pelos quais ela não havia aparecido para fazer o almoço conforme o combinado. Ela se defendeu e disse que foi ao lugar e contou tudo ao homem. Então, ele percebeu, que a mulher havia se

dirigido ao lugar correto, mas na casa errada e as pessoas que a receberam e se serviram de sua macarronada, na verdade, haviam morrido de tuberculose muitas décadas atrás. As almas dos integrantes da família morta permaneceram em sua antiga residência, continuavam a aparecer aos vivos – motivo pelo qual uma outra casa fora construída para moradia e distante da assombrada. Assim, a avó da estudante fizera um almoço para os mortos.

Além destas questões que envolvem as almas que vagam por ocasião da morte antecipada, algumas aparições emergem mediante o deboche, o desafio ou em face de uma posição cética em relação a existência das assombrações. No modo como os causos são contados e as experiências são relatadas, a centralidade do contato gravita em torno destes aspectos mencionados acima. Uma destas narrativas, contada por Rita e citada anteriormente, representa o desafio e a falta de respeito com estes seres de outro mundo. Na ocasião, o homem chamado Paulo disse para a assombração que “não era homem de tacar outro” (RITA, entrevista, 12/01/2021, 60 anos, Caldas) galho de pinheiro e, por fim, acabou sendo atacado.

Joaquim Venâncio me informou sobre um evento semelhante que aconteceu com um vizinho no bairro Tarumã. Ele e outros moradores combinaram de ir no bairro Rio Pardo para tocar umas modas de viola após o dia de serviço na roça. A noite não havia entrado, quando decidiu ir para casa.

Chegou no mata-burro, diz que tinha uma mulher de branco do outro lado e ele tirou o chapéu e começou a rezar. Diz que desapareceu. Aí ele foi para a casa dele, a poucos metros para cima. Aí veio o irmão dele e o amigo começou a buzinar o jipe e ele não foi. Aí o irmão dele foi lá “Não vamos, chama o Argentino Lemes, chama ele para cá porque aconteceu isso comigo, assim, e a minha mulher ficou nervosa [...] e vamos trazer eles para cá. Nós jantamos e cantamos moda e faz aqui fora e tal. (JOAQUIM VENÂNCIO, entrevista, 06/06/2015, 83 anos, Caldas)

Segundo o narrador, eles foram buscar o homem chamado Argentino e este não recebeu bem a notícia. Entre as possíveis gozações com o vizinho do narrador e com a assombração, ele a desafiou.

“Que jeito que era a assombração?” “Uma mulher de branco” “Assombração de mulher eu não tenho medo, aparece de novo aí?” Quando ver, apareceu. Já não era de branco mais. Era uma coisa escura, uma preta e aquilo foi crescendo, crescendo e diz que foram afastando e entraram no jipe. Deram partida, manobrou. Diz que amanheceram tomando café e ninguém deitou de medo. Aí amanheceu o dia, eles foram embora e nem em festa foram. Isso foi pertinho da minha casa e eu passava e graças a Deus nunca vi nada não. (JOAQUIM VENÂNCIO, entrevista, 06/06/2015, 83 anos, Caldas)

Nesta narrativa, alguns aspectos são explícitos, a começar pelo deboche sobre a aparição que o vizinho encontrou na volta para a sua casa, o que levou Argentino Lemes a desafiar o outro mundo acerca de uma outra manifestação. Todavia, o tipo de menosprezo e de provocação

estabelecidos por ele, apesar de não serem comuns dentro do *corpus* de causos que ouvi, mostram um outro elemento, não menos explícito, uma mentalidade que concebe a mulher como inferior ao homem. Se este tipo de provocação em um relato foi de um certo modo excepcional para mim, a questão da inferiorização da mulher é comum dentro da sociedade caldense, principalmente, décadas atrás – momento em que esta trama se passou. Portanto, o homem chamado Argentino serve de parâmetro para vislumbrar algo mais amplo.

Neste contexto, não se pode ler sua visão de mundo por uma outra ótica que não seja a cultural, mesmo mediante todos os aparatos que alicerçam a individualidade e, por isso, a problematização do patriarcalismo ou da misoginia - que envolvem as relações de dominação - deve estar vinculada ao poder e a cultura, ambos produtos da história (COMAROF; COMAROF, 2010). Esta subalternidade encontra fundamentação no discurso biológico, sobretudo a partir do século XIX, mas suas raízes históricas antecedem esta centúria do cientificismo²⁸⁴. Pensar acerca da história das mulheres no mundo ocidental requer entender a inexistência de uma autonomia em relação ao próprio corpo, sendo instrumentos de alianças entre coroas e em um microcosmo, como em Caldas, de comunhão entre famílias caipiras em que a figura do pai escolhia o cônjuge da filha. Este processo histórico comporta também: a ligação com o demônio, o que culminou nas perseguições inquisitoriais; a mulher como suporte da hereditariedade, entre vários outros aspectos.

Uma outra narrativa contada pelo agricultor aposentado está ligada à dúvida sobre a existência das assombrações. Segundo ele, um homem chamado Pedro Eduardo – morador do mesmo bairro – trabalhava com seu pai no ramo da pecuária. Antes da entrada da noite, ele tinha a função de soltar as vacas antes de juntá-las no curral, no outro dia, para tirar leite. Contudo, em uma ocasião, Pedro avistou vindo em sua direção “ (...) três mulheres (pausa) fantasmas. Diz que uma era grande. Uma na frente, outra mais alta no meio e outra mais alta ainda atrás e iam saindo da ponte que ele passava. Aí na hora que ele soltou o cavalo de galeio, deixou as vacas.” (JOAQUIM VENÂNCIO, entrevista, 06/06/2015, 83 anos, Caldas). O abandono delas não foi recebido de forma positiva pelo pai, que era uma pessoa muito sistemática e brava. Pedro foi xingado. O velho lhe disse também que sempre andou por aqueles pastos e nunca viu nada.

²⁸⁴ Na psicologia e na psicanálise freudiana, por exemplo, a rebeldia das mulheres em virtude da opressão e da repressão sociais culminaram no desenvolvimento de conceitos médicos de patologia comportamental, como a histeria – palavra que, inclusive, adentrou ao senso comum e se tornou um adjetivo para categorizar determinadas mulheres. Neste contexto, ainda, Freud construiu uma espécie de destino biológico da mulher ligado ao sexo, no qual ela, por natureza, além de frustrada, uma vez o clitóris representaria um pênis não desenvolvido, seria egoísta e, por isso, estaria voltada para a vida doméstica.

No outro dia, amanheceu, tiraram o leite e o velho foi trabalhar para baixo, passando no mesmo caminho. O sol de fora ainda, o ribeirão desce o matinho e o ribeirão faz uma curva. Tem uma pinguela, você passa ela, tem uma segunda pinguela saindo. Diz que quando o velho estava vindo da roça, ele e mais dois, o filho mais velho dele e mais um outro, veio as mulheres, apareceram antes do sol entrar. Diz que veio e para sair do caminho que estavam passando? Atravessaram a última pinguela antes delas passarem, Diz que o velho, foi preciso pousar na casa do primeiro vizinho que estava junto. O velho ficou o outro dia todo de cama, assustado com aquilo [...]. (JOAQUIM VENÂNCIO, entrevista, 06/06/2015, 83 anos, Caldas)

Neste tipo de caso, um dado comum é que se projetou a partir do medo e do contato, é a pessoa ficar deitada no outro dia. Isto pode apontar para um estado de choque, mediante o abalo emocional pelo qual uma pessoa passou horas antes. Um outro ponto relevante sobre esta consequência está relacionado com os outros modos de vivência com as assombrações. Nestes, é informado alguém que ficou de cama no outro dia ou não conseguiu dormir, indicando um forte aparato discursivo, por aqueles que contam, contra as pessoas que duvidam ou debocham de algo sério. A professora aposentada, Maria Bruno, relatou uma situação parecida e que envolveu sua família durante a infância na roça.

Tem um outro caso também que aconteceu quando a gente era criança. Nós não tínhamos, nós morávamos na zona rural, poucos vizinhos, então nós não sabíamos, a gente não sabia até o que era morte. Não tinha acontecido nenhum caso de morte na nossa família e morreu uma vizinha nossa. É lógico que ficamos com medo porque criança tem uma tendência para ter medo e noite começamos a chorar com medo de dormir no quarto separado dele e meu pai fez assim “Olha, pode dormir tranquila que se a Ana vier eu seguro ela e não deixo ela entrar no quarto de vocês”. E ele disse que deitou, não conseguiu dormir. A nossa casa tinha luz elétrica de usina própria, então não podia desligar nenhuma lâmpada que as luzes arrebentavam e a potência ia tudo para as outras. E ele, estava a luz acesa do quarto, ouviu quando a porta da sala estralou. Depois, a porta do quarto também e ele sentiu que alguma coisa segurou ele na cama pelos ombros. Ele molhou a roupa de suor de tentar se soltar e não conseguiu. Quando a pressão nos ombros dele diminuiu ou parou, ele pulou de pé no meio do quarto. Então, ele dizia que achava que era essa Ana que tinha vindo, mostrar para ele que não se brinca com coisas desconhecidas e ele nunca mais fez este tipo de brincadeira com a gente também. (Maria Bruno, entrevista, 04/04/2012, 71 anos, Caldas)

A história de vida da professora, presente neste caso, mostra uma característica da sociedade caldense há décadas atrás e que procurei discutir em capítulos anteriores. Havia poucos vizinhos, cujas propriedades eram mais distantes e cujo cotidiano entre trabalho, descanso e lazer era circunscrito à esfera familiar. Neste contexto, as vivências religiosas eram um dos poucos modos de sociabilidade que ultrapassavam estes limites, como as missas, irregulares naquela época, e, possivelmente, as novenas ou os terços coletivos. O fato de Maria Bruno não ter passado, até aquele momento, por uma experiência de morte, revela o pequeno número de pessoas que viviam naquela área rural, mas, por outro, a narrativa exhibe uma certa proximidade com as assombrações, como é perceptível em outro trecho de sua entrevista.

Durante a infância, Marcelo, à noite meu pai sentava na taipa do fogão (de lenha). Nós, os filhos todos, sentávamos em volta. Alguns momentos ele ia nos ensinar rezar. Nos outros momentos, depois que ensinava, ele ia contar as histórias, causos de assombração do tempo que ele era moço, que saía muito [...] e é lógico que nós tínhamos um medo terrível, mas os momentos mais gostosos que tínhamos era quando ele contava as histórias [...] (MARIA BRUNO, entrevista, 04/04/2012, 71 anos, Caldas)

No meu entendimento, as narrativas de assombração não podem ser pensadas de forma separada das rezas católicas no campo da transmissão dos ensinamentos religiosos, uma vez que muitas das histórias possuem algum tipo de conteúdo da doutrina católica, como não matar ou respeitar os pais. Neste contexto em que os rituais oficiais não eram rotineiros, o exercício das religiosidades ocorria no lar e, considerando, ainda, os possíveis níveis de analfabetismo entre os adultos que possuíam bíblias em casa sem saber ler, a transmissão da doutrina ocorria por meio da oralidade e era feito pelos leigos. É neste sentido que as assombrações – aparições e causos – fazem parte do catolicismo caldense, ainda que sua existência seja, em teoria, oficialmente rejeitada e por isso acrescentei o adjetivo popular. Coloco em destaque isto porque no sentido prático, os padres em Caldas, historicamente, convivem com agentes do catolicismo popular, como as benzedeiros, e atendem o chamado da população em situações que envolvem as assombrações. Mencionei neste capítulo que os falecidos párocos, Pogetto – da paróquia local – e monsenhor Alderige – do município de Santa Rita de Caldas - benzeram casas. Este último, foi atacado ao entrar na casa assombrada do bairro Pereiras.

Há alguns anos, uma mulher que mora próximo ao distrito de Santana, pediu ao padre local, chamado Júlio, que benzesse sua residência porque o marido falecido - há pouco tempo - estava aparecendo para ela. Segundo Rita, durante a vida, Zinho havia sido uma pessoa ruim e sua alma, como castigo de Deus, não havia herdado o Reino dos Céus. O pároco, então, se dirigiu até a casa para tirar a assombração e encomendar sua alma. Porém, todas as orações não surtiram efeito e, mais do que isso, ao chegar na casa paroquial, ele adoeceu por um certo período e passados alguns meses, pediu remoção de Caldas. Segundo Rita, este pedido esteve vinculado diretamente a sua vivência naquele dia em que tentou expulsar a assombração da casa. Destarte, os agentes do catolicismo oficial ao participarem das religiosidades populares, contribuem, ainda que indiretamente ou sem intenção, na manutenção da crença local na existência das assombrações, mesmo que de um panorama da oficialidade e da doutrina religiosa, estes seres de outro mundo não existem.

A complexidade, a dinâmica e o desconhecimento que envolvem as assombrações aliados às diversas possibilidades de interpretação destes eventos, se configuram em formas de contato bastante diferenciadas. Em uma destes relatos, o comerciante José me contou uma longa

história que culminou no falecimento de sua irmã. Ela chegou na casa da mãe reclamando que não conseguia dormir porque objetos caíam, batidas eram ouvidas nas janelas e na porta. O pai decidiu ir dormir uma noite em sua casa e as manifestações continuaram. Ele levantou junto com o genro, ambos armados, saíram e não viram nada. Na noite seguinte, ele pousou novamente na casa e, mediante o início dos barulhos, eles saíram e nada. Os dois voltaram para dentro e os três começaram a rezar. Em seguida, ocorreu um forte barulho no telhado, como se fosse um assovio. Com medo, foram embora dali e se mudaram.

Até este momento, esta narrativa não apresentava nada de diferenciado porque a relação entre aparição e abandono da residência é, de certa forma, comum nos causos caldenses. Todavia, José entendeu que houve uma ligação entre este contato com a morte da irmã alguns anos depois “ (...) inclusive, essa irmã minha, passados alguns anos veio a falecer mesmo. Faleceu com dezenove anos, ninguém sabe do que. Ninguém sabe se tinha algo que acompanhava ela ou o porque assombrava ela.” (JOSÉ, entrevista, 21/07/2015, 54 anos, Caldas).

No dia que ela morreu [sua irmã], minha mãe teve uma visão, viu uma assombração. Ela estava lavando roupa e gritou para nós para dar uma arrumadinha na casa que estava vindo duas freiras. Nisso, corremos para ver o que estava acontecendo, para ajeitar a casa, porque minha mãe lavando roupa na bica. Quando chegamos na encruzilhada sumiram as mulheres, não tinha nada e não apareceu ninguém. Descemos para ver se tinha alguém na estrada e desapareceram no meio do caminho. Passou dois dias, chegou a notícia que minha irmã havia morrido, no hospital que ela tinha sido internada em Jundiá. (JOSÉ, entrevista, 21/07/2015, 54 anos, Caldas)

É relevante notabilizar a articulação feita pelo comerciante entre as duas assombrações conjuntamente com o falecimento de sua irmã. As freiras, nesse sentido, se comportariam como assombrações cuja aparição e desaparecimento repentinos representariam o anúncio do falecimento? Na mentalidade de José e de sua mãe, sem dúvida. Existe no saber local o prenúncio de determinados eventos negativos, como acidentes ou morte e estes podem emergir por meio de animais, como a coruja que indica um falecimento, por sonhos ou pelas assombrações, em menor escala e, em todos, há uma relação de pertencimento com o outro mundo e com o catolicismo popular enquanto mecanismo de explicação.

Neste campo do conhecido e do desconhecido, esta narrativa me fez lembrar em alguns casos nos quais os parentes mortos aparecem aos familiares indicando seu falecimento. Este tipo de contato ocorre nos momentos seguintes à morte e se manifesta por intermédio de objetos que caem no chão da casa subitamente, se configurando como um tipo de aviso ou de despedida. A partir das minhas vivências, nestas situações, todavia, observei que as pessoas não

compreendem tais aparições sob a categoria assombração, mesmo em virtude de contatos posteriores e contínuos. Nestes casos, a categoria utilizada pode ser espírito e, destarte, há uma diferença semântica com as assombrações e está ligada com a proximidade entre os mortos e os vivos, diferentemente da etnografia de Pires (2007) em que todas as almas que vagavam – parentes ou não – eram consideradas mal assombro.

Em outro caso, Cibele estava voltando do antigo bairro rural Maranhão para a cidade por ocasião do pedido de prendas – quitandas, frangos e leitoa - para um bingo religioso da paróquia. Ela estava com um homem chamado Zé Lambreta e com a filha dele, Vera. Era fim de tarde e estavam à poucos quilômetros da área urbana quando na frente do jipe, ao se aproximarem de uma igreja - aquelas dedicadas a alguém que faleceu -, observaram no acostamento uma senhora caminhando com dificuldade e segurando uma bengala. Ela era conhecida por ambos e pensaram em dar carona para ela.

Seu Zé encostou o carro, fui chamar a Patrocínia e cadê a Patrocínia? Não tinha Patrocínia nenhuma. Procurei dentro da igreja e nada. O pior foi é que nós três vimos porque se fosse só eu e ele ou somente a Vera, não [pausa]. Eu fiquei com pena, chegando na cidade, seis horas da tarde, cega, não totalmente, mas o seu Zé em dois segundos estava na cidade. Ele assustou mais do que nós duas. Ficamos perguntando onde que ela foi, olha que eu procurei em volta, dentro da igreja, mas nada, nada, nada. Agora, ela não tinha morrido, morava na Vila [Vicentina], era impossível ela estar naquele lugar, naquele horário, num dia chuvoso. (CIBELE, entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas)

A musicista não soube explicar o que significava aquilo. Porém, entre todas as possibilidades interpretativas a menos provável, para ela, é que aquela senhora cega não era verdadeiramente Patrocínia. Além de possuir uma idade avançada, com problemas de visão e de locomoção, ela estava distante da Vila Vicentina. Soma-se a isto, ainda, o súbito desaparecimento. Cibele levantou a possibilidade de ser uma assombração, mesmo que não tenha uma plena convicção “Então eu não sei se foi uma aparição ou assombração” (CIBELE, entrevista, 03/01/2015). Esta narrativa se encontra com a contada por José à medida que Patrocínia morreu algum tempo depois e, por isso, foi entendida como um aviso.

Foi uma aparição para falar para a gente “ela vai morrer” [...] O lance foi que nós vimos. O Zé assustou tanto que como eu falei, em dois segundos ele estava na cidade, ficou com mais medo do que nós, mesmo porque não era uma pessoa, mas não pergunte o que era que nós três vimos, a Patrocínia, coitadinha. (CIBELE, entrevista, 03/01/2015, 72 anos, Caldas)

Independentemente do modo como Cibele ou José interpretaram estes fatos – Patrocínia e as duas freiras - dentro de suas categorias culturais – assombração ou aparição/visão -, o interessante é a presença do outro mundo nas cotidianidades a partir de distintas maneiras de

comunicação. Por isso, o catolicismo popular emerge como um sistema simbólico capaz de fornecer formas de explicação sobre a realidade e sobre determinados eventos que podem ocorrer de forma repentina ou constante, mesmo que este *locus* não seja plenamente cognoscível. Neste contexto, a vivência das assombrações na contemporaneidade bem como os outros elementos ou agentes que favorecem a intercomunicação entre os dois mundos, não pode ser compreendida apenas sincronicamente, ou seja, apenas pelo tempo presente. A memória coletiva é relevante porque atua como um suporte para as histórias de vida no momento em que se cruzam com as manifestações do outro mundo. Por isso, a diacronia se configura como um instrumento capaz de pensar nas continuidades de determinadas visões de mundo ao longo do tempo, algumas que antecederam a existência de Caldas, de Minas Gerais e do Brasil. Portanto, este sistema simbólico permanece também devido à tradição oral e a difusão entre gerações ou nas palavras de Geertz sobre a cultura “ (...) denota um padrão de significados transmitido historicamente (...)” (1989, p. 66).

APONTAMENTOS FINAIS

Em 2022, após alguns anos sem realizar o rito popular da busca de leite na Semana Santa, muito por ocasião do contexto de pandemia, decidi conjuntamente com três amigos ir até uma fazenda para o lado do bairro Pedra Branca. Saímos por volta das três e meia da madrugada e dobramos a serra. Após a subida, andamos mais algum tempo até chegarmos à fazenda escolhida. Na encruzilhada onde fica a sua entrada, avistamos algumas pessoas em torno de uma pequena fogueira feita com pequenos galhos e folhas de pinheiro, a mesma usada para pelar os porcos. Nos aproximamos do grupo e observei que se tratava de quatro ou cinco jovens que estavam proseando, fumando seus cigarros de palha e ouvindo música pelo celular. Cumprimentamos eles com apertos de mão, nos juntamos ao redor do fogo e ficamos conversando até o sol raiar para entrar na fazenda.

O dia estava claro e ninguém observou sequer uma movimentação humana em seu interior. A pessoa responsável por tirar o leite ou permaneceu dentro da residência ou, no caso de não dormir no local, não apareceu como de costume. Todos interpretaram da mesma forma: a referida pessoa não queria dar o leite. Então, os dois grupos se juntaram e partimos para uma outra fazenda. Logo na estrada interna da propriedade dois cachorros vieram ao nosso encontro latindo e, como de praxe, brincaram conosco. Chegando lá, encontramos dois irmãos – moradores do bairro Santa Cruz - que aparentavam possuir mais de quarenta anos de idade. Estavam pegando leite. Nos cumprimentaram e foram embora com seus recipientes cheios. Na entrada do curral, cumprimentamos o dono e por ali conversamos por cerca de meia hora. Os jovens que encontramos na fogueira se serviram do leite em um galão de cinquenta litros e partiram. Nós ficamos e dali algum tempo tomamos o mesmo rumo.

Em algum momento de todo este rito, desde a hora que saímos de madrugada de nossas casas – e que não lembro com precisão, afinal não estava tomando notas, apenas vivendo – um de meus amigos teceu um comentário, talvez motivado por uma perplexidade ou uma espécie de espanto ao ver que o grupo da fogueira era composto por jovens – aparentando dezoito, vinte anos. Não me lembro também com precisão a minha resposta, no entanto, foi algo no sentido “a cultura não morre” ou “vocês estão matando a cultura”. Enfim, me lembro que as palavras cultura e morte ou morrer estavam presentes nela.

Optei em iniciar a conclusão com esta descrição antropológica porque serve de suporte para refletir sobre o lugar do catolicismo popular e da cultura caipira frente à uma modernidade acelerada pelo contexto pandêmico. Em alguns momentos deste trabalho, procurei deixar exposta minha posição sobre a morte das culturas ditas tradicionais e a visão de alguns

intelectuais sobre esse pessimismo sentimental (SAHLINS, 1997). Eles representam o discurso colonizador de uma modernidade importada da Europa na segunda metade do século XIX. Esta aura republicana, motivada por alguns ideais como urbanização, progresso e higienização, permanece no século XXI e com uma roupagem típica da segunda metade do século passado: além de atrasadas, as culturas camponesas, rurais ou caipiras ainda vivem ou resistem. A suposição deste amigo nada mais foi do que um eco desta modernidade. Neste contexto, emergem também discursos que tratam o catolicismo popular a partir de crendices ou de superstições.

Foto 23: Buscada de leite, em 2022, no bairro Pedra Branca.



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

A cultura não morre (MELLO E SOUZA, 1986; THEODORO, 1992) porque as pessoas a vivenciam em suas cotidianidades sem as premissas teóricas de vida ou de morte. Elas não a vivem tomando como pressuposto a permanência da tradição e nem a sua substituição “natural” porque representa o atraso, a ignorância ou todo aparato incorporado na personagem Jeca Tatu. O espanto do meu amigo é o espanto da modernidade fatalista que abraça o agronegócio e, em muitos casos, inferioriza o rural. Este é um paradoxo de nossa sociedade: o exalta e o rebaixa. A sua incredulidade é mais profunda do que a aura republicana porque além do discurso pronto da ruptura com a cultura tradicional, acrescentou-se um outro fato histórico que acelerou a modernidade e, para mim, descortinou uma característica central deste século até o momento: a pandemia. Viver nela e com ela - em um contexto de reclusão, receio, morte e medo – orientou as pessoas para uma cotidianidade restrita ao espaço doméstico, nas redes sociais ou aplicativos

de interação. Em outras palavras, a vida centrou-se frente a uma tela. Porém, considerando o catolicismo popular como um sistema simbólico que fornece referências com as quais os católicos pensam a realidade, a interpretação dos eventos sobre a pandemia não pode ser traçada fora deste sistema simbólico sobre o qual estão debruçadas algumas categorias, como a dicotomia bem e mal ou os castigos divinos, afinal, a presença do outro mundo no cotidiano é uma característica marcante da cultura local. Tendo em vista, ainda, a operacionalidade destas categorias nas mentalidades e nas ações – individuais e coletivas – e a sua convergência indissociável com o mundo, é possível captar a resistência e, muitas vezes, a rejeição de alguns moradores locais para tomar a vacina.

Acerca destas cotidianidades mais fechadas sobre o lar, emerge uma problematização: e o catolicismo popular em face desta nova configuração? Talvez esta incredulidade ou este estranhamento em virtude dos jovens buscando leite não havia sido refletida ou contraposta à esta nova etapa da modernidade. Todavia, esta lembrança de uma vivência coletiva comum evidencia algo mais profundo do que aparenta e sirva de fundamento para pensar a ruralidade e este sistema simbólico. Sem dúvida, esta é apenas uma cena, mas acredito que esteja ligada a algo mais amplo do mesmo modo como Menocchio não era um camponês friulano desvinculado de sua cultura (GINZBURG, 1986). Mesmo com a pandemia, as pessoas continuaram a buscar leite, o que indica sua permanência. Do mesmo modo, benzedeiros e benzedoras continuaram a exercer seu ofício de curar as pessoas. Possivelmente, alguns sequer pararam, como Hélio me afirmou, durante os momentos de reclusão e antes do início da vacinação, que estava protegido por Deus contra estes males e não interromperia seu ofício. As aparições das assombrações e as graças dos santos não estão vinculadas apenas a este mundo, apesar do mesmo ser o palco de suas manifestações. Ambos fazem parte de uma esfera conhecida e desconhecida – o outro mundo.

E, uma outra questão neste contexto de pandemia: os rituais coletivos foram interrompidos por muitos meses, ou seja, as religiões oficiais deixaram de exercer suas celebrações públicas. Houve, portanto, impactos nas vivências religiosas. As missas e outros eventos do catolicismo oficial deixaram de ser celebrados com a presença da população para serem transmitidos via *Facebook*. Neste contexto, as pessoas, além de passarem por mudanças em suas rotinas, tiveram que se adaptar a um novo modo de viver sua religião, todavia, este processo já se encontrava em curso à medida em que muitas acompanhavam as missas pelo rádio ou pela televisão.

Mas, e o catolicismo popular? Também passou por modificações, porém considerando que ele se teceu em um afastamento relativo do oficial, não seria possível questionar se estes

impactos foram menores neste contexto do que no catolicismo oficial? A cultura vive e para que permaneça há a necessidade de ser adequada às condições materiais e às visões de mundo em um movimento intergeracional. Ela é um processo ininterrupto no tempo e, em especial, o catolicismo popular caldense tem garantido sua vivência por meio destes movimentos que atravessaram os séculos e não podem ser pensados fora da esfera do hibridismo cultural a partir da convergência e da permeabilidade com outras cosmovisões, como o kardecismo ou como a umbanda.

Em face deste dinamismo, este sistema simbólico não pode ser tomado a partir de uma essência em termos de práticas e de mentalidades do mesmo modo que não pode ser dado como morto ou que possua um prazo de validade existencial. Acredito que - por meio destes jovens, de nós, dos outros dois homens e do fazendeiro, presentes neste rito descrito - que a modernidade não varreu a cultura caipira ou o catolicismo popular. Ele é híbrido e de longa duração. Nesse sentido, seria interessante tecer uma provocação e inverter aquilo que escrevi alguns parágrafos atrás sobre o seu lugar na modernidade, o que encurrala o seu discurso colonizador. Considerando a história, o espaço (Caldas) e a cultura, qual é o lugar que a modernidade ocupa? Não tenho dúvidas que houve modificações nestes últimos anos e que elas estão em curso. Este é o ponto que abre espaços para novas pesquisas que necessitam de tempo para serem gestadas e, assim, compreender melhor os modos como o catolicismo popular e a cultura caipira responderão a estes impactos.

A melhor maneira de pensar esta relação é a partir da convivência. Era final de julho de 2022, poucos meses depois da busca de leite. Eu estava em uma festa no distrito de Pocinhos do Rio Verde quando um conhecido me parou e começou a falar sobre assombrações. No decorrer da prosa, ele disse que havia uma casa assombrada. A moça que morava lá era sua vizinha de bairro e estava trabalhando na festa. Ele me levou até a ela e lhe pediu para relatar o que havia me contado de modo a atestar a verdade de suas afirmações. No espaço que compreende sua casa, não se pode xingar porque barulhos de coisas caindo no chão passam a acontecer em seguida. Este conhecido, em uma ocasião específica e sem ter a consciência da possibilidade da manifestação do além, havia xingado dentro da casa e os barulhos começaram no quintal. Ao se dirigir para o lugar, ele observou que não havia nada no chão que pudesse ter feito tais barulhos. Se tratava de uma assombração e cuja mecânica de aparição era a mesma: o barulho sempre ocorre após algum xingamento. Este tipo de assombração, bem como outras, não abandonou o cotidiano da população em face do processo de modernização da vida social. A casa desta moça possui televisão, internet e há iluminação pública na rua. Por isso, a relação é de convivência e determinada pelos agentes que escolhem no que acreditar.

Nesta ocasião em que tive contato com a narrativa dos barulhos, não me aprofundei no sentido de apreender mais detalhes. Eu não estava procurando mais fontes de pesquisa e, portanto, foi algo corriqueiro. No município, a dinâmica das conversas aborda muitos assuntos independentemente do lugar ou da situação e elas podem desembocar nestas relações entre os dois mundos. O contar é um dos aspectos que garante a circulação das narrativas que compõe o catolicismo popular local. Entretanto, ele não é algo instrumental, pragmático ou uma espécie de anacronismo no tempo presente – chamado em Caldas de “coisas do povo antigo”. As pessoas contam aquilo que lhes é interessante ou acreditam ser relevante. É nesse sentido que as vivências pessoais ao serem transmitidas conseguem mostrar a forma como os narradores compreendem a realidade que os cerca e os causos presentes na memória coletiva exibem a profundidade histórica de uma cultura tecida há séculos, mas que não é idêntica ao longo do tempo. Ela permanece a partir de modificações. Aqui, nesta relação entre continuidade e mudança, reside o pessimismo sentimental colocado por Sahlins (1997) ou o fatalismo da cultura que profetiza seu fim. Esta ideia vem justamente da incapacidade de compreender as modificações e por entender a modernização como uma quimera. Este sistema simbólico que chamei de catolicismo popular variou ao longo da história local, o que implica em afirmar que as crenças que o engendraram no século XIX não são iguais aquelas vivenciadas hoje.

As transformações são uma condição *sine qua non* da cultura e, por isso, determinadas afirmações me parecem superficiais porque não consideram o processo histórico e, sobretudo, as pessoas que o vivenciam em suas cotidianidades. Em Caldas, eu vivi e vivo este processo. Ouvi causos de assombração mais antigos que, possivelmente, alguns moradores não acreditariam hoje, o que não indica uma descrença e sim uma mudança no que se refere ao modo como estes seres do além são pensados. Em um destes causos, para ilustrar esta diferença de historicidades entre gerações, um homem voltava para sua casa. Era de noite e naquele breu da estrada de terra, ele encontrou algo que parecia uma pedra e decidiu chutar. Após isso, a tal pedra foi crescendo e tomando forma de uma pessoa enorme. O referido homem teve que correr e se esconder da assombração em uma gruta.

Para além da perspectiva moral de deixar as coisas quietas porque podem haver consequências, talvez os mais jovens não acreditariam neste relato. Um outro ponto que exhibe estas diferenças e elenca o hibridismo cultural do catolicismo popular diz respeito à maior constância das assombrações no passado ao considerar sua presença no cotidiano da população. Ouvi o seguinte argumento em algumas oportunidades: elas aparecem menos hoje por conta dos centros espíritas – categoria que se refere aos terreiros de umbanda – que passaram a concentrar as assombrações a partir dos seus rituais religiosos. Por meio desta explicação, pode-

se entender que elas não desapareceram ou, sequer, diminuíram. Simplesmente, passaram a ser alocadas em outros espaços.

Este ponto abre precedências para traçar uma análise final. O popular está longe de um esgotamento ou de um esvaziamento, conforme procurei demonstrar nos últimos capítulos. No que se refere às assombrações, mesmo em face de transformações ao longo do tempo tanto por ocasião da modernização, como aquelas que entram nos carros ou aquelas que sobem nas motos, quanto pelas particularidades de cada geração, a crença é uma constante no tempo. No mínimo, há cem anos de acordo com as fontes contidas na obra de Pimenta (1998) e, mesmo não identificando fontes anteriores, acredito que os caldenses do século XIX conheciam as assombrações. O conjunto de narrativas e de vivências gravadas bem como os relatos informais permitiu a extração de algumas máximas e de alguns resultados. A começar pelo óbvio: as assombrações existem. Podem aparecer de forma inexplicável ou em alguns lugares onde ocorreram mortes, como assassinatos ou suicídios. Em outras situações, estão atreladas às pessoas que cometeram determinados pecados, interpretados pelos católicos como punições divinas e estas podem ocorrer tanto em vida quanto após a morte. O diabo é outra figura recorrente nos causos de assombração e dada sua importância no catolicismo popular caldense, sua presença não se limita às aparições.

É nesta mesma direção que observei as práticas de benzer, uma vez que, por meio do entendimento de benzedoras e de benzedores, elas continuam. Após a análise dos dados etnográficos, que contém também a visão de mundo das pessoas que os procuram, ficou claro que os benzimentos não estão em desuso. O fato de ter conhecido um jovem que está trilhando este caminho, ao passar pelo longo processo de transmissão, apenas reforçou esta conclusão. Mediante esta percepção sobre continuidade da crença, assentada sobre todos os agentes que a vivenciam, vale ressaltar e reiterar dois apontamentos. Em primeiro lugar, esta condição, de fato, exhibe o quanto o catolicismo popular em Caldas é um sistema simbólico que tece, de inúmeras maneiras e por meio de várias categorias, uma visão própria de compreensão da realidade. Um segundo ponto está ligado com a impossibilidade trazer um antigo debate nas ciências sociais entre tradição e modernidade enquanto modelos opostos e estanques.

Por isso, é mais acurado pensar em uma complementariedade que faz parte da história local e se apresenta na contemporaneidade. Isto ficou evidente ao colocar em perspectiva as categorias locais “doença de benzedor” e “doença de médico”. Elas não são opostas. Inclusive, médicos procuram benzedores ou benzedoras do mesmo modo que estes procuram a medicina oficial. Nesta relação de convivência, também ouvi narrativas em que os médicos encaminhavam as pessoas enfermas para estes agentes do catolicismo popular em um processo

recíproco, como a benzedeira do distrito de São Pedro cujo rosário arrebentou durante o ritual. Acredito que estas duas categorias são recentes na história local. Esta divisão pode ter ocorrido por ocasião de uma presença mais corriqueira da medicina na vida cotidiana das pessoas, pelo menos desde a criação do SUS e, neste século, dos postos de saúde nos distritos rurais. Assim sendo, o catolicismo popular caldense continua e é movido também por transformações que o renovam. Por fim, encerro este trabalho afirmando que o mesmo não pode ser tomado como superstição ou crendice porque os caldenses católicos que vivenciam cotidianamente suas categorias não o compreendem desta maneira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2011.

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2005.

ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v.1.

ANDREOLLA, Caroline Lipreri; LIA, Cristine Fortes. Catolicismo popular em Fazenda Souza: a prática das benzedadeiras como patrimônio cultural. *MÉTIS: história & cultura*, v. 17, n. 34, p. 147-166, 2018.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

APOCALIPSE, Mary. *Estórias e lendas de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro*. São Paulo: Literart, 1962.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*. São Paulo: Editora Companhia Nacional, 1979.

ARAUJO, Patrícia Vargas Lopes de. Os Sertões do Rio Verde e a criação da Vila de Campanha da Princesa. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS IBERO-AMERICANOS, 11., *Anais [...]*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.

ARAUJO, Patrícia Vargas Lopes de. "*VILA DE CAMPANHA DA PRINCESA*": Urbanidade e Civilidade em Minas Gerais no século XIX 1798-1840. 2008. 334f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

AZEVEDO, Manuel de. *Correcção de abusos introduzidos contra o verdadeiro methodo de medicina*. Lisboa: Diogo Soares de Bulhoens, 1680.

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002.

AZZI, Riolando. *Catolicismo popular no Brasil: aspectos da história*. Petrópolis: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. Elementos para a História do Catolicismo Popular. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, p. 95-130, 1967.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2002.

BARROS, José D'Assunção. História local e história regional – a historiografia do pequeno espaço. *Tamoios*, São Gonçalo (RJ), v. 18, n. 2, págs. 22-53, jul-dez. 2022.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BERNARDES, M. E. Contos de assombração e catolicismo popular: aspectos da vivência religiosa em uma comunidade mineira. *Equatorial*, v. 4, n. 6, p. 53-82, 2017.

BERNARDES, M. E. “*Eu não acredito, mas não duvido*”: a tecitura das identidades coletivas a partir do catolicismo popular e da crença nas assombrações em Caldas, Minas Gerais. 2018. 211f. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, 2018.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Organização e tradução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Trans. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A Dança dos Congos da Cidade de Goiás. In: Braz de Pina. *Folclórica*. n.6, ano.5, Serviço de Proteção ao Folclore/SUPAC/SEC/GO. Goiânia: Gráfica do Livro Goiano Ltda, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis*: um estudo sobre representações de mouros e cristãos em Goiás. São Paulo: Oriente, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado*: estudos de religião e ritual. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos*: trabalho e identidade étnica em Goiás. Brasília: Editora UnB, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes da Viola*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Tempos e espaços nos mundos rurais brasileiros. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais/Universidade Estadual de Campinas*, v.1, n.1, p 37-64, 2007.

BURGUIÈRE, André. A Antropologia Histórica. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen de Melo. A cura através da fé: um olhar sobre as benzedeiras/rezadeiras alagoanas. In: MESTRES E CONSELHEIROS: AGENTES MULTIPLICADORES DO PATRIMÔNIO, 9., *Anais* [...]. Belo Horizonte, 2017.

CAMARGO, Aspásia. História Oral e Política. In: FERREIRA, Marieta de Moraes. (org.). *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

CANDIDO, Antonio. *Parceiros do Rio Bonito*. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. *Estudos Sociedade e Agricultura*, v. 11, p. 53-75, 1998.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, Marília de Fátima Dutra de Ávila. *Comarca do Rio das Mortes em Minas Gerais: expansão urbana, nos séculos XVIII e XIX*. 296f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2012.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Prelúdio da Cachaça: etnologia, história e sociologia da aguardente no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

CASTILHO, Fábio Francisco de Almeida. *Entre a locomotiva e o fiel da balança: a transição da mão de obra no Sul de Minas (1870-1902)*. 2009.177f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2014.

COMAROFF, J; COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. *PROA - Revista de Antropologia e Arte* [on-line], ano 02, v. 01, n. 02, p. 1-72, 2010.

COMERFORD, J. C. *Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003

COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

COSTA, Ingrid Gomes Dias da. Padrão de formação familiar em diferentes grupos religiosos no Brasil. 243f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

CUNHA, Alexandre Mendes; GODOY, Marcelo Magalhães. O espaço das Minas Gerais: processos de diferenciação econômico-espacial e regionalização nos séculos XVIII e XIX. In:

CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA ECONÔMICA E 6ª CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE EMPRESAS DA ABPHE, 5., *Anais [...]*. São Paulo: ABPHE, 2003.

CUNHA, Maria de Fátima da. Homens e mulheres nos anos 1960/70: um modelo definido? *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 34, p. 201-222, 2001.

CUNHA, Maria C. P. *O espelho do mundo – Juquery, a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DA SILVA, F. C. T. Pecuária e formação do mercado interno no Brasil-colônia. *Estudos Sociedade e Agricultura*, v. 5, n.1, p. 119-156, 2013.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELFINO, Leonara Lacerda. *A família negra na freguesia de São Bom Jesus dos Mártires: incursões em uma demografia de escravidão no sul de Minas (1810-1873)*. 2010. 268f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História Oral*, n.6, p. 9-25, 2003.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DEVOS, Rafael Victorino. *Uma “Ilha Assombrada” na cidade: Estudo etnográfico sobre cotidiano e memória coletiva a partir das narrativas de antigos moradores da Ilha Grande dos Marinheiros, Porto Alegre*. 2002. 295f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

EIDT, Letícia Maria. Breve história da hanseníase: sua expansão do mundo para as Américas, o Brasil e o Rio Grande do Sul e sua trajetória na saúde pública brasileira. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n.2, p. 76-88, 2004.

ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FABIAN, Johannes. *Moments of Freedom*. Anthropology and Popular Culture. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Florestan. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares”: uma visão parcial da literatura recente. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n.18, p. 3-26, 1984.

FONTANA, Josep. *A História dos homens*. Bauru: EDUSC, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FRANÇA, Cecília de Campos. Cultura, linguagem e identidade: reflexões sobre esse movimento. *Revista Educere e Educare*, v. 1, n. 2, p. 213-227, jul./dez. 2006.

FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho*. Rio de Janeiro: Record, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Brasil: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n.2, p.80-101, 2008.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOMES, Adriana. O cerceamento às práxis espíritas em 1890: a construção de um bem-jurídico em salvaguarda à saúde pública. *Revista Veredas de História* [online], v.8, n.2, p. 69-87, 2015.

GONÇALVES, William Franco; OLIVEIRA, Oséias de. “Adoro, faço com carinho, com amor”: reza e benção em Irati, PR. *Interações*, Campo Grande, MS, v. 19, n. 2, p. 257-264, 2018.

GUIMARÃES, José. A capela de Caldas e seu desmembramento de Ouro Fino. *Revista Abrasp*, n. 7, p. 95-100, 2000.

HAUCK, João Fagundes (org). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomos I e II-II/2.

HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HARRIS, Mark. O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII. *Revista Ieb*, n. 47, p. 29-55, 2008.

HARTMANN, Luciana. A memória na pele: performances narrativas de contadores de “causos”. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 9, n. 1, 2, p. 215-245, 2007.

HARTMANN, Luciana. *Gesto, palavra e memória: performances narrativas de contadores de causos*. Florianópolis: Editora Ufsc, 2011.

HENNING, Carlos Eduardo. “Na minha época não tinha escapatória”: teleologias, temporalidades e heteronormatividade. *Cadernos Pagu*, n.46, p.341-371, 2016.

HOFBAUER, Andreas. Branqueamento e democracia – sobre as entradas do racismo no Brasil. In: ZANINI, Maria Catarina Chitolina (org). *Por que Raça? Reflexões sobre “questão racial” no cinema e na antropologia*. Santa Maria: Editora UFSM, 2017.

HÖFLER, Otto. *Kultische geheimbünde der germanen*. Diesterweg, Frankfurt, 1934.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil Colônia (1550-1800)*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

IANNI, O. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS APLICADAS. *As denominações urbanas de Minas Gerais*. Instituto de Geociências Aplicadas. Belo Horizonte: Instituto de Geociências Aplicadas; Assembléia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 1997.

ISOLDI, Maria Celina Exner Godoy. Um antigo habitante de Cabo Verde (Minas Gerais): Frutuoso Machado Tavares e Silva. *Revista Abrasp*, n.5, p. 57-209, 1998.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LANGDON E.J., WIIK, F.B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Rev. Latino-Americana de Enfermagem* [Internet], v. 18, p. 173-181, 2010.

LAPLANTINE, F.; RABEYRON, P. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LE BRETON, David. *Antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2019.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de Estrutura em Etnologia. In: *Seleção de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALUF, Sônia Weidner. Bruxas e bruxaria na Lagoa da Conceição: um estudo sobre representações de poder feminino na Ilha de Santa Catarina. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.34, p.99-112, 1992.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MATOS, Raimundo José da Cunha. *Corografia histórica da Província de Minas Gerais (1837)*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981.

MAUÉS, R. Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: NAEA/UFPA, 1990.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MAXWELL, Kenneth R. *Conflicts and conspiracies: Brazil and Portugal, 1750-1808*. Cambridge, 1973.

MEDEIROS, R. M. V. Ruralidades: novos significados para o tradicional rural. In: MEDEIROS, R. M. V.; LINDNER, M (org.). *Dinâmicas do espaço agrário: velhos e novos territórios: NEAG 10 anos*. Porto Alegre: Evangraf, 2017.

MENK, Maria Nunes da Costa; CAMARGO, Luciana. *Lendas de Itapetininga e região: revivendo a riqueza da literatura oral do interior paulista*. Itapetininga: Gráfica Regional, 2014.

- MELLO e SOUZA, Laura de. Formas provisórias de existência. In: NOVAIS, Fernando (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v.1.
- MELLO e SOUZA, Laura de. *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MELLO e SOUZA, Laura de. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MINAYO, M.C.S. As representações de cura no catolicismo popular. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C.S. *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 57-71.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: Difel, 1977.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. História oral, caminhos e descaminhos. *Revista Brasileira de História*, v.13, n. 25-26, p.55-65, 1993.
- MORAIS, L. P. Comida, identidade e patrimônio: articulações possíveis. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 54, p. 227-254, jan./jun. 2011.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando (coord.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, v.1, 1997.
- MOURA, Elen Cristina Dias de. *Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luíz do Paraitinga, de 1950 a 2008*. 2009. 208f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Le Gai Savoir*. Paris: Gallimard, 1950.
- NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (Século XVIII)*. 2013. 401f. Tese (DOUTORADO) - Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), Rio de Janeiro, 2013.
- NOGUEIRA, Léo Carrer; Versonito, Suelen Malheiro; TRISTÃO, Bruno das Dores. O dom de benzer: a sobrevivência dos rituais de benzeção nas sociedades urbanas – o caso do Município de Mara Rosa, Goiás, Brasil. *Revista Élisée, Rev. Geo. UEG - Goiânia*, v.1, n.2, p.167-181, 2012.
- NOVAIS, Fernando. Condições de privacidade na colônia. In: NOVAIS, Fernando (coord.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 1.
- OLIVEIRA, Leôncio de. *Vida Roceira, contos regionaes*. São Paulo: Seção de Obras do Estado de São Paulo, 1918.

OLIVEIRA MARTINS. *Sistema de Mitos*. Lisboa, 1922.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. *Eu, Tu, Ele: Discurso e Real da História*. Campinas: Pontes, 2017.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press, 2006.

ORTNER, Sherry. Poder e Projeto: Reflexões sobre Agência. In: GROSSI, M.; ECKERT, C; FRY, P. *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau: Editora Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PARK, Margareth Brandini. De Jeca Tatu a Zé Brasil: a possível cura da raça brasileira. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 13, p.143-150, 1999.

PARSONS, T. *The social system*. New York: The Free Press of Glencoe, 1951.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia. *Assim se benze em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.

PEREIRA, José Carlos. Procedimentos para lidar com o tabu da morte. *Ciência e saúde coletiva* [online], v.18, n.9, p.2699-2709, 2013.

PIERRE SANCHIS, J.F. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n.2, 2. sem., p.28-43, 1997.

PIERRE SANCHIS, J.F. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p.123-138, 1995.

PIERRE SANCHIS, J.F. Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Catolicismo plural*. Petrópolis: Vozes, 2009.

PIMENTA, Reynaldo. *O povoamento do planalto da Pedra Branca – Caldas e região*. São Paulo: Rumograf, 1998. Obra póstuma.

PIRES, Cornélio. *Conversas ao pé do fogo*. São Paulo, 1921.

PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no semi-árido nordestino*. 2007. 235f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (org). *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: Unicamp, 2002. p. 7-42. (Textos didáticos, n. 48).

- POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, n.5, v.10, p 200-212, 1992.
- PORTO, Liliana. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha (MG)*. São Paulo: Attar, 2007.
- PORTUGUEZ, Anderson Pereira; WOLF, Murillo Inojosa. Serra do corpo-seco, Ituiutaba-MG: o lugar, a assombração e o mito popular a partir da geografia das representações. *Brazilian Journal Development*. Curitiba, v. 6, n. 1, p.1421-1475, jan. 2020.
- PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, v.5, p. 104-123, 1968.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1976.
- QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura*. Bauru: Edusc, 1992.
- REESINK, Mísia Lins. Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. *AntHropológicas*, v. 24, n.2, p 161-187, 2013.
- RIBEIRO, Maria Moisés. *A ciência dos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- RIBEIRO, Angelita Soares. *Bruxas, Lobisomens, Anjos e Assombrações na Costa Sul da Lagoa dos Patos – Colônia Z3, Pelotas: etnografia, mitologia, gênero e políticas públicas*. 2012. 121f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pelotas, 2012.
- RODRIGUES, João Paulo Pacheco. A lenda do Corpo Seco e o universo fantástico na cidade de Cambira-PR. In: *V Congresso Internacional de história. Novas Epistemes e Narrativas Contemporâneas*. Jataí, UFG, 2016.
- RODRIGUES, José Carlos. Os corpos na antropologia. In: MINAYO, M.C.S; COIMBRA JÚNIOR, C.E.A. *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p. 155-182, 2005.
- ROVARON, Carlos Eduardo. *O xadrez imobiliário: as peças humanas, o tabuleiro de terras e as novas regras do jogo em Caldas (MG) (século XIX)*. 2015. 492f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2015.
- SÁEZ, Oscar Calavia. *Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- SÁEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela Antropologia? In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, V. 29, p. 198-219, 2009.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, v.3, n.1, p. 41-73, 1997.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de São Paulo*. São Paulo: Martins, 1940.

SANTOS, C.R.A . A comida como lugar de história: as dimensões do gosto. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 54, p. 103-124, 2011.

SANTOS, João Rafael Cursino dos. A festa do Divino de São Luiz do Paraitinga: o desafio da cultura popular na contemporaneidade. 226f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, L. (coord.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, v. 4, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Nilson Lemes. *Subsídios para a História da Cidade e da Comarca de Caldas*. Niterói: Editora Itapuca, 2019.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da História Oral*. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

SLATER, Candace. *A festa do boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.

SOUZA, Marcelo Lopes de. Algumas notas sobre a importância do espaço para o desenvolvimento social. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 51, n. 2, p. 139-172, 1989.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre a miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, v. 28, p. 125-146, 2002.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal: IFRN, 2013.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Heyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 12, n.13, p. 354-393, 2010.

- STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, raça, sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX". *Revista Estudos Feministas*, n. 14, v. 1, p. 15-42, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- SWEET, James H. *Recrutar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições, 2007.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TEIXEIRA, M. A. D. A morte e o culto aos mortos nas tradições populares de Rondônia. *Saber Científico*, v. 2, n. 2, p. 1–36, 2009.
- TEIXEIRA, Paulo Eduardo. Escravidão, açúcar e acumulação: os homens bons de 1797 e a formação de uma elite política na vila de Campinas. *Caderno de Programa e Resumos do IV Congresso Brasileiro de História Econômica e 5.ª Conferência Internacional de História das Empresas*. São Paulo: ABPHE, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. *Catolicismo plural*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TEOPHILO BRAGA, Joaquim. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa, 1885.
- THEODORO, Janice. *América Barroca*. São Paulo: Editora Nova Fronteira; Edusp, 1992.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: Athalaia, 2010.
- TURNER, Victor W. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VASCONCELOS, José Leite de. *Etnografia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980.
- VAZ, Vania. *As benzedoras da cidade de Irati: suas experiências com o mundo, e o mundo da benzeção*. 2006. 148f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- VELHO, Otavio. *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- VELHO, Gilberto. *Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Gilberto; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas. *Artefato*, ano 1, n.1, 1978.

VERGER, Pierre. *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VILELA, Ivan. Caipira: Cultura, resistência e enraizamento. *Estudos Avançados*, v. 90, p. 267-282, 2017.

VILHENA, Maria Ângela. Os Mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. *REVER*, n.3, p. 103-131, 2004.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZALUAR, Alba. Sobre a lógica do catolicismo popular. *Dados*, n. 11, p. 173-193, 1973.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O campesinato brasileiro: uma história de resistência. *RESR*, v. 52, supl. 1, p. 25-44, 2014.

WEBER, Max. A ciência como vocação. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLEMS, Emílio. Acculturative aspects of the feast of the Holy Ghost in Brazil. *American Anthropologist*, v. 51, p. 400-408, 1949.

ANEXOS



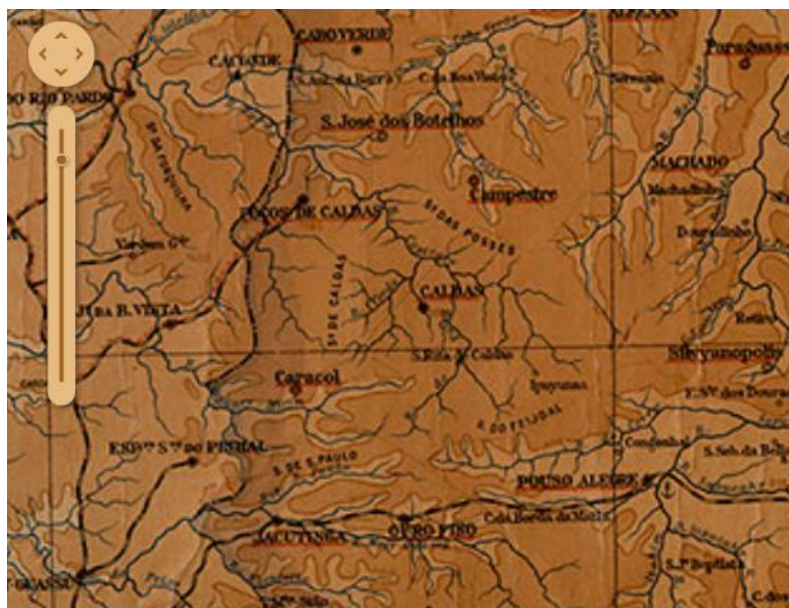
Comarca do Rio das Mortes em 1780.

Fonte: Wikihow.

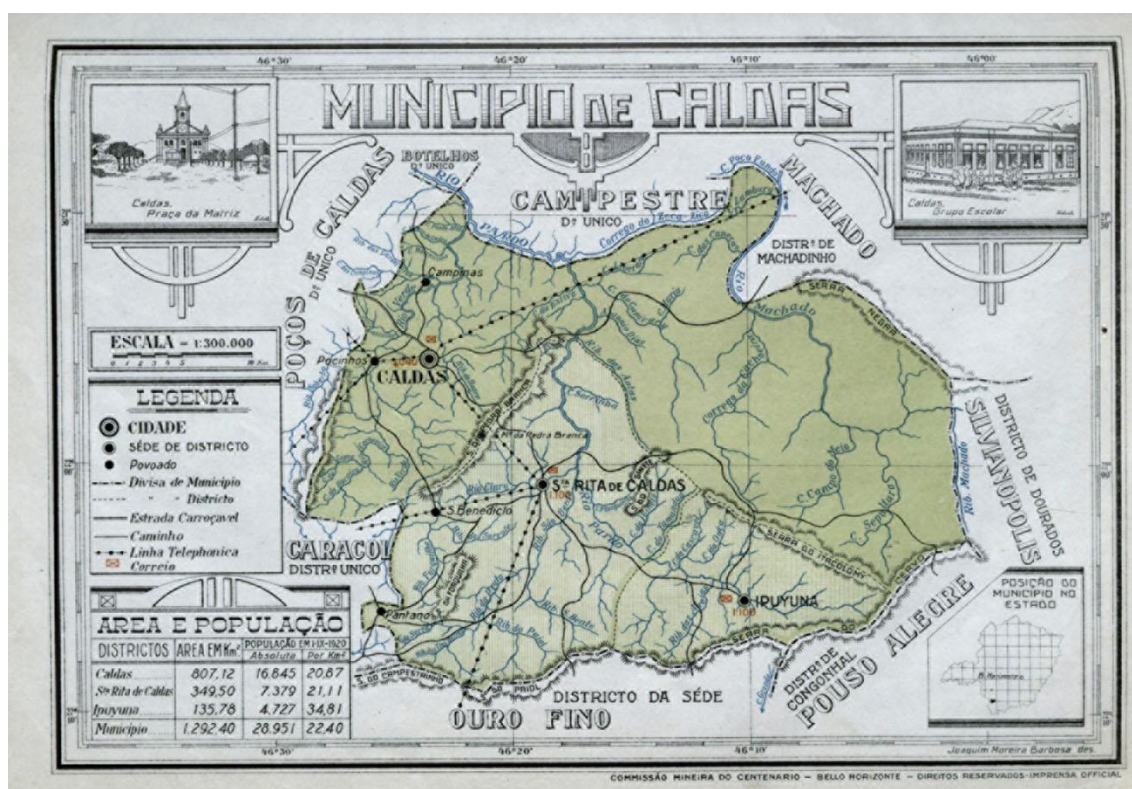


Foto da vila de Caldas em 1890.

Fonte: Reynaldo de Oliveira Pimenta (1998)



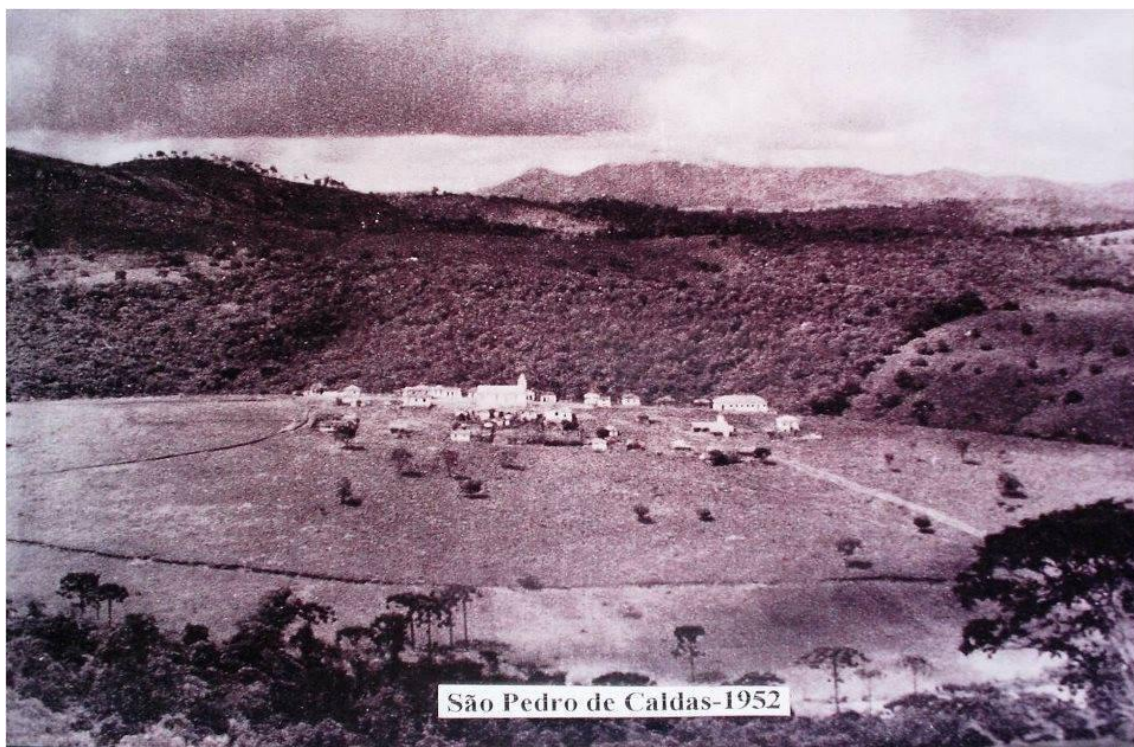
Região de Caldas na Carta do Estado de Minas Geraes. Confeccionada em Comemoração do Primeiro Centenário da Independência. 1922.
 Fonte: <http://www.albumchorographico1927.com.br/texto/carta-de-minas-1922>.



Município de Caldas nas primeiras décadas do século XX.
 Fonte: Album Chorographico Municipal do estado de Minas Geraes. Publicado em 1927.



Igreja do Rosário em 1912.
Fonte: Fábio Ottoni (2009).



Comunidade de São Pedro de Caldas no início da formação do bairro.
Fonte: Ronaldo José Franco (morador do distrito).



Praça central por volta da metade do século XX.
Fonte: Foto presente no 1º Cartório de Notas de Caldas.



Cooperativa Vinícola Caldas Ltda. em 1939.
Fonte: Fábio Ottoni (2009).



Estação Experimental (EPAMIG) em 1935.
Fonte: Fábio Ottoni (2009).



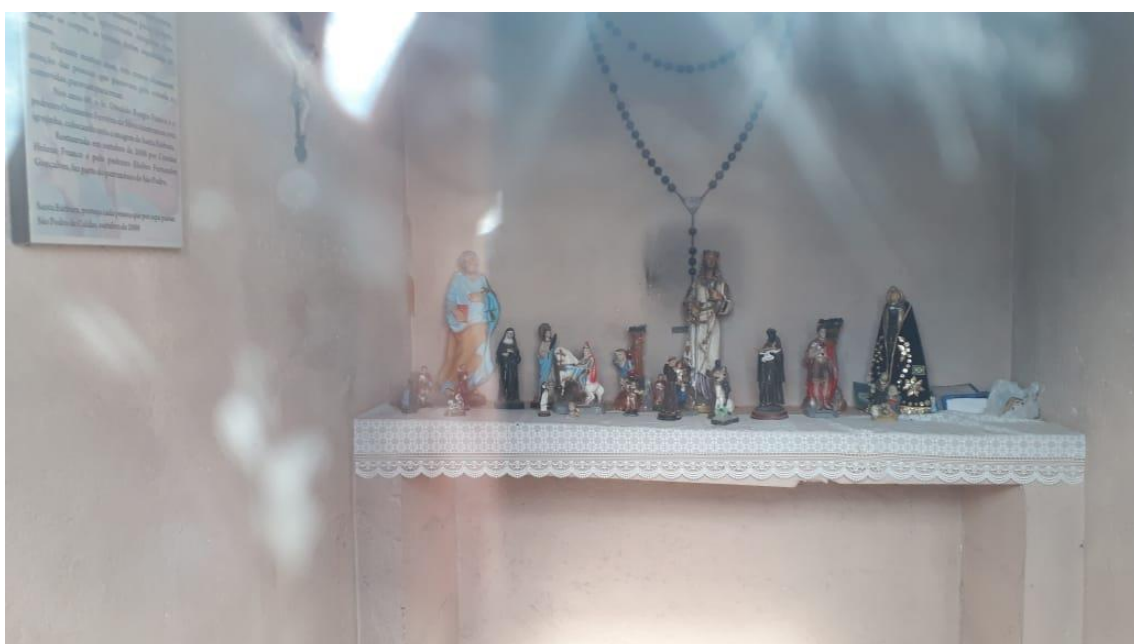
Ponte improvisada que liga os bairros Serra do Paraíso e Terra Preta.
Fonte: EPTV Sul de Minas.



Caipira nas terras próximo ao Santo Antônio.
Fonte: Arquivo pessoal do autor.



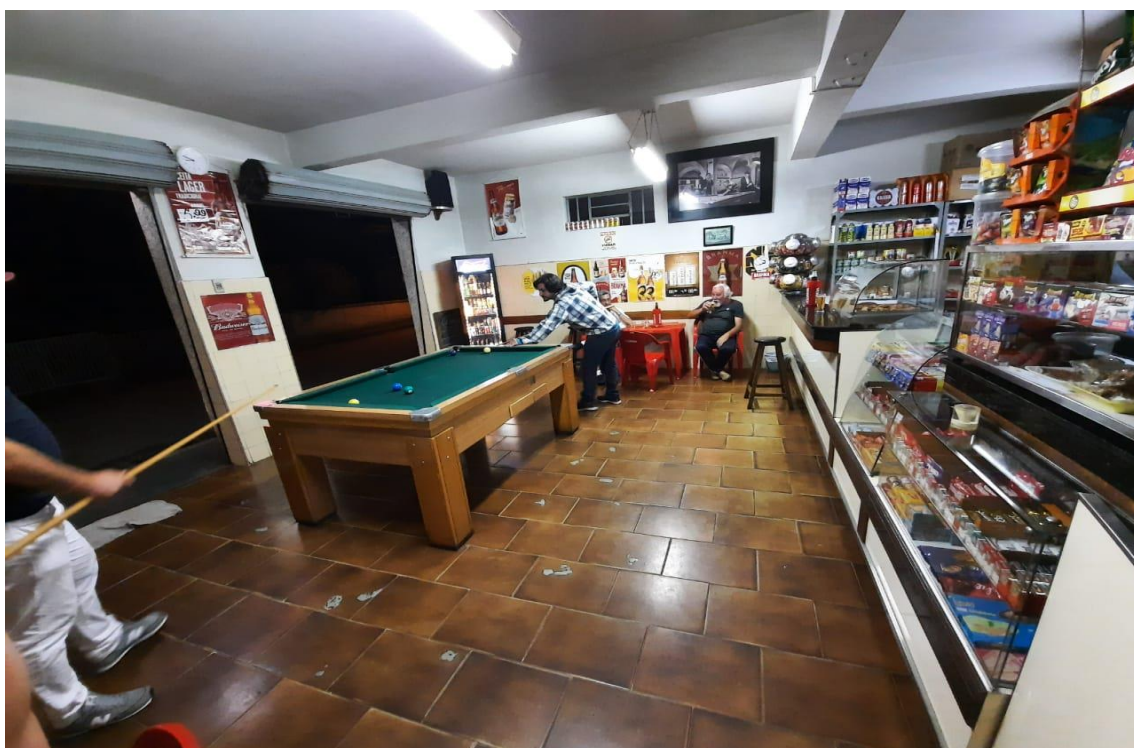
Capela de Santa Bárbara.
Fonte: Arquivo pessoal do autor.



Interior da capela na estrada para o bairro Boa Vista dos Matos
Fonte: Arquivo pessoal do autor.



Bar do Rogel no distrito da Santana de Caldas.
Fonte: arquivo pessoal do autor.



Bar do Juca, localizado na cidade (2020)
Fonte: Arquivo pessoal do autor.



Passagem de um carro de boi pela avenida Santa Cruz em 2017.
Fonte: Arquivo pessoal do autor.



Casarão do século XIX no centro da cidade (demolido).
Fonte: arquivo pessoal do autor.



Terreno baldio mediante a destruição de um casarão na praça (2020).
Fonte: arquivo pessoal do autor.